


کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی
جمهوری اسلامی ایران
کتاب
مؤلف
موضوع
شماره ثبت کتاب
۲۱۱۰۶۸
شمارهٔ اختصاصی (۶۸۴) ازکتب اهدائی : کریم زاده
۶۸۴
۲۱۱۰۶۸



ینبغی کون ما یستقل به العقل و ینفرد به کی فقهاء الدین ... الوجیة

بسم الله الرحمن الرحیم

الفقه فی اللغة الفهم انما ابتدا بتعریف الفقه دون اصول الفقه کما هو المعروف
فی کتب الاصول لان وضع الکتاب انما هو فی الفقه و لتعرض لبعض المباحث الاصولیة
باب المبادی و تتمیم الکتاب کذا قیل   خرج بالتقیید بالاحکام او قد یطلق الحکم علی التصدیق
و علی النسبة التامة الجزئیة و فی اصطلاح الاصولیین علی خطاب الله المتعلق بافعال المکلفین
والصواب فی هذا المقام هو المعنی الثانی و اما المعنی الاول و قد فسره المحقق الشریف فی هذا المقام
و انت خبیر بانه لا معنی لقولنا العلم بالتصدیقات الا بتکلف رکیک و یحتمل ان یکون
مراده بالتصدیق المصدق به فیئول الی المعنی الثانی و یبقی العدول بلا نکتة و اما المعنی الثالث فیستلزم

فی دلیله

بسمانه فان قلنا بکونه حاصلا بسبب کالیقضیه قولهم العلم من ان العلم الحاصل ... عن العلم بالمعلول
فیحتاج فی اخراجه الی اعتبار الحیثیة ایضا او بارادة الادلة المعهودة فیما بین الاصولیین و الا فهو
خارج مع قطع النظر عنها هذا ان جعلنا الظرف متعلقا بالعلم و ان جعلناه متعلقا بقید الاحکام
الفرعیة فیکون المعنی الاحکام الحاصلة من الادلة او المتفرعة عن الادلة فیکفی اخراج علم الله بان
یفهم التعلیل من تعلیق العلم بالوصف ای بوصف الحصول عن الادلة او التفرع عنها اما مطلقا
او باحد الوجهین السابقین و اما علم الرسول و الملائکة و من یحذو حذوهم ففهم التعلیل و الحیثیة
فقط و لکن هذا التوجیه بعید غیر متبادر الی الفهم و لذا لم یلتفت الیه اکثر المحققین

بعض ح

من التعسف وعدم احتمال التعريف له ولهذا لم يلتفت اليه احد في توجيه التعريف اذ لا تصور
على هذا التقدير لنفكاك العلم بجواب عما في الكتاب بان من لم يحصل له رتبة الاجتهاد في
الكل لم يعتد بظنه الحاصل له من الادلة الحاضرة عنده المعلومة له اولا يحصل له ظن اذ يجوز بزعم المقلد
ان يكون عند المجتهد فيما لم يقف عليه من الادلة معارض اقوى مما عنده او مساو له بحيث لو
وقف عليه حصل له ظن ضعيف لا يعتد به او لم يحصل له ظن بما يعتقده باجتهاده او حصل له ظن بنقيضه
او قطع وعلى اي تقدير لا يحصل له الظن في شيء من المسايل التي ماخذها عنده بنا على هذا الاحتمال ولو
فرض حصول ظن لم يكن معتدا به فيمكن ان يخرج عن التعريف بتخصيص العلم بترجيح معتد به للاحد الطرفين
وفيه تعسف وينبغي ان يقيد بكونه معتدا به عند الكل اذ الظاهر انه معتد به عند اصحاب التجزي
وقد يجاب بان المراد بالادلة الامارات المفيدة للظن وبالعلم القطع والعلم القطعي بحكم من الاحكام
لا يحصل من الامارات المفيدة للظن الا للمجتهد في الكل للاجماع على كون ما ادى اليه اجتهاده
هو حكم الله في شانه بخلاف المقلد اذ لا اجماع في شانه فلا يحصل له القطع بكون ما ادى اليه
اجتهاده حكم الله في شانه اقول لا يخفى ان القايل بتجزي الاجتهاد لو لم يحصل له جميع الماخذ
ولم يكن مجتهدا في الكل واجتهد في بعض المسايل يحصل له القطع بكون ما ادى اليه اجتهاده هو حكم
الله في شانه لكونه مجتهدا بزعمه فيصدق التعريف على علمه الحاصل من الامارات الا ان يقال
التعريف مبني على مذهب من لم يجوز تجزي الاجتهاد او يقصد ويلتزم كون ذلك العلم فقها
على مذهب التجزي لكن لا دخل لتحقق الاجماع وعدم تحققه بل ينبغي ان يبني على مذهب عدم
التجزي لا لتحقق العلم بكون ما ادى اليه اجتهاده حكم الله فيه لانه على هذا المذهب غير مجتهد فلا يحصل
له الظن اصلا حتى يحصل له العلم بكون المظنون حكم الله اما لو قيل بحصول الظن له لكن لا يعتد
به فلا محيص الا بان يبني مسئلة التجزي عند القايلين به غير قطعية وفيه تامل لان بعضهم جوز
عدم القطع في الاصول ولم يشترطوه فعلى هذا المذهب لو لم يكن مسئلة التجزي قطعية لم يضر
اذ يجب عليهم العمل بما اجتهدوا وان لم يكن قطعية الا ان يقولوا بكون مسئلة اشتراط عدم

القطع

القطع في الاصول ايضا ظنية وهكذا هو يجب العمل عندهم بمقتضى هذه الظنون ظنا ايضا وهكذا
وفيه ما لا يخفى وقد اورد على الجواب بانه انما يناسب مذهب المصوبة القائلين بان كل ما ادى
اليه راي المجتهد فهو حكم الله ولا حكم له قبله في الواقع مع قطع النظر عن اجتهاد المجتهد بل
حكميته منوط باجتهاده ويختلف باختلافهم واما مذهب المخطئة القائلين بان ما ادى اليه
راي المجتهد قد يكون مخالفا لحكمه لكن يجب عليه العمل به مع هذه المخالفة فاين القطع بكون
هذا الحكم حكمه واجيب بان لله حكمين حكم واقعي في كل مسئلة وحكم ظاهري منوط براي
المجتهد عند القائلين بالتخطئة والمراد بالاحكام في التعريف هو الاحكام الظاهرية هذا
ما ذكره المحقق الشريف وغيره في دفع هذا الاشكال واقول فيه بحث لان القطع بالحكم الواقع
على مذهب المصوبة والحكم الظاهر على مذهب المخطئة لم يحصل من العلم بالادلة التفصيلية بل
من دليل مطرد اجمالي هو ان هذا الحكم مما ادى اليه اجتهادي وكل ما ادى اليه اجتهادي فهو
حكم الله في الواقع او في الظاهر واعتبار دخل حصول العلم عن الادلة لكونها دليلا مفيدا لليقين
تاما لا يحتاج الى شيء آخر لا يتاتي لعل المراد من حصول العلم عن الادلة كونها دليلا له في الجملة قريبا او
بعيدا او المراد كونه دليلا قريبا لكن مجموع الدليل المطرد والدليل التفصيلي السابق عليه الظني
غير مطرد بل هو مختلف في خصوصيات الاحكام باختلاف جزئه الذي هو الدليل الظني لانا
نقول هذا التوجيه مع ما فيه من التعسف انما يتوجه لو كان الدليل الظني جزء الدليل العلم بان
يكون بانضمامه الى المقدمات الاخر مفيدا للعلم او مثبتا لبعض مقدماته وليس الامر كذلك
اذ الدليل الظني انما يكون مفردا او تصورا من تصورات دليل العلم بان يقال هذا ما ادى
اليه النظر في الدليل وكل ما ادى اليه النظر في الدليل فهو حكم الله واقعا او ظاهرا ومن البين ان
التصور الواقع في الدليل ليس دليلا ولعل هو هذا هو الوجه في عدول المصنف عن هذا الجواب
مع شهرته وكونه متلقى بالقبول عند الفحول الى ما ذكره من الجواب واما عند
المصوبة القائلين بان كل مجتهد فقد عرفت ان هذا الجواب لا وجه على شيء من المذهبين

المحصل ح

مع امكا

بيس ذكرها في ترك هذا الجواب والم
يمكن رده على مذهب المخطئة و
قبوله على مذهب المصوبة وجه
بني منظور سوفهم
ان المراد ح

وبهذا ظهر ان منظوره رد بالاحكام الاحكام الواقعية ولا يحصل اليقين بها الا على مذهب المصوبة
وينبغي ان يعلم انه كما لم يحصل العلم بالاحكام الواقعية على مذهب المخطئة كذلك لم يحصل الظن بها
وانما يحصل الظن بكون تلك الاحكام مظنونة واقعية ولا يحصل العلم بكونها واقعية فيجب
ان يدعى ان المتبادر من العلم بالاحكام هو العلم بكون تلك الاحكام واقعية ومن الظن
بها الظن بكونها واقعية واما الاحكام الظاهرية فخلاف المتبادر لان المتبادر من الاحكام
نفس الاحكام الواقعية التي حكم الله بها وانت تعلم انه كما يكون حمل الكلام على الظاهرية
خلاف الظاهر كذلك يكون حمل العلم على ما يعم الظن خلاف المتبادر بل يمكن ان يدعى ان
اطلاق لفظ العلم في الكتاب والسنة على ما يعم الظن غير واقع بل انما يستعمل على التقابل
بينهما وكذلك في عرف الفقهاء كقولهم لا يكفي الظن في الشهادة بل لا بد من العلم وكقولهم لا يجوز
نفي الولد بالظن بل لا بد من العلم بانتفائه واما اطلاق الاحكام الشرعية على ما دونه الفقهاء في
كتبهم فظاهر انه من الاحكام الظاهرية فلا شك عند المتتبع متاخرة عن غيرها
بالاعتبار الثالث وفي بعض النسخ بالاعتبارات الثلث فعلى الاول يكون المراد توقفه
على كل واحد من العلوم الخمسة اذ لا توقف لها بالاعتبارين الاخرين على كل واحد من العلوم
الخمسة والكلام على بعضها واما على الثاني فالمراد هو المعنى الاعم من المتاخر عن البعض والكل فتاخره
عن الكلام باعتبار تقدم بعض موضوعاتها وعن المنطق وغيره باعتبار تقدم الغاية المطلوبة
منها عليه وليس تلك الامور مسائل المشهور ان المسائل هي القضية المركبة من المعلومات
الاربع والثلث وقد تفسر بانها المحمولات المثبتة بالدليل وتفسير المصنف يوافقه وهو اما مسامحة
منهم تعويلا على المشهور او اصطلاح جديد اللفظ والمعنى ان اتحدا اقول تعدد اللفظ
والمعنى او احدهما لا دخل له في عروض الكلية والجزئية وانما هو عرض اللفظ الواحد باعتبار
المعنى الواحد والمعنى الواحد فقط وكذا اقسامه من التواطؤ والتشكيك فيكون مقابلا لما
يعرض باعتبار التعدد وانما لم يجعله قسيما للفظ على حدة مع قطع النظر عن التعدد والاتحاد

اقول ح

مع امكا

مع امكانه لان الاقسام اذا اندرج في تقسيم واحد كان اقرب الى الضبط من وضع
واحد نقل ابن المصنف عن والده ان المراد بالوضع الواحد ما لم ينظر الى الوضع الاول فكان كل
وضع ابتدائيا فلا ينافيه قولهم المشترك باوضاع متعددة وهو ولعله اطلق على هذا المعنى من
حيث ان التوحد والتفرد يستعمل في مقام الاستقلال والاستبداد وافراده بالوضع
الواحد الوضع المستقل الغير التابع للوضع السابق وتفسيره بهذا المعنى في قوة جزء التعريف
المستفاد من التقسيم وتتمته ولهذا صح استعمال اللفظ في هذا المعنى الغير المتبادر فلا يرد انه لا
يجوز استعمال المشترك في الحدود ثم لا يخفى ان هذا التقسيم مبني على ما ذهب اليه القدماء من اهل
العربية وهو ان وضع الحروف والمبهمات واشباهها للامر كلي وان استعمالها في الجزئيات
مجاز مشهور وفيه ضعف في الكل واما القول بانه موضوع بازاء تلك الجزئيات بوضع واحد كما
سيجيء في كلام المصنف فمذهب جديد لم يكن التقسيمات المتداولة بين القوم مبنيا عليه المصنف
بنى التقسيم عليه ثم نبه فيما سيأتي على ما هو الحق عنده من غير ان يغلب فيه فهو الحقيقة او
والمجاز الا ان المراد بغلبة الاستعمال في المعنى الاول بحيث لا يستعمل بدون القرينة بالنسبة الى اهل
استعمال الآخر فيرد انه يصدق على المجاز المشهور لانهم ذكروا ان الشهرة قرينة المشهور ولا يخفى
انها لا تنفك عن اللفظ فما دام لم ينصب قرينة على ارادة المعنى الاصلي تقاوم قرينة المجاز ويغلب
عليه لم يفهم وان اريد مجرد الغلبة فالاشكال اظهر ويمكن الجواب بان المراد بغلبة الاستعمال ان يكون
هذا الغالب بحيث لا يحتاج الى القرينة في المعنى الذي غلب وههنا يحتاج الى قرينة الشهرة فلم يكن
المجاز المشهور من باب ما يغلب فيه اللفظ نعم لو بلغ اللفظ في الشهرة الى ان لا يحتاج في فهم المعنى
المشهور الى ملاحظة انه مشهور فيه فهو حقيقة قطعا وليس بمجاز فان قلت الحقيقة هي التي لا يحتاج في
فهمها من حيث انها مرادة الى القرينة وفيما يحقق المجاز المشهور ليس المعنى الاصلي بهذه المثابة لا
لاحتياجه الى القرينة كما ذكرته قلنا الحقيقة التي هي المعنى الاصلي لا يحتاج في فهمها من اللفظ ولا في فهمها
من حيث انها مراد الى القرينة وانما يحتاج الى انتفاء قرينة المجاز حقيقة او حكما ولما لم يكن فيما

بعد ا لا

فيه ح لا

للمعنى المجازي ح

فيه ح

لا القرينة ح

يتحقق فيه المجاز المشهور لاختصاص قرينة المجاز بما سبق فيحتاج الى انتفائها حكماً وانما يكون ذلك
بنصب قرينة المعنى الحقيقي وهذا غير مرضي بكونها حقيقة كما في غير المجاز المشهور ولو فرضنا لا تحقق قرينة
ارادته في الكلام مع ارادة الحقيقة فانه يحتاج الى نصب قرينة لارادة الحقيقة يعارض قرينة المجاز
ويغلب عليه وقد يفرق بين المنقول والمجاز المشهور بان ملاحظة العلاقة في المنقول انما هو حين
النقل وفي المجاز يعتبر حين الاستعمال ايضا والاظهر ما ذكرنا وان غلب وكان الاستعمال المناسبة
في المنقول لعل المراد بالوضع في قوله وان خص الوضع المعنى المعهود وهو الذي عبر عنه آنفا بالوضع الواحد
فلا يلزم انتفاء الوضع مطلقا في المنقول المرتجل بل في المجاز ايضا بناء على شمول الوضع للمجازات
ايضا باحد المعنيين المشهورين لكن يشكل الامر في المرتجل اذ الظاهر ان وضعه ابتداء مستقل
فلم يخص الوضع الواحد باحد المعنيين وغاية ما يمكن ان يتكلف هو ان وضع اللفظ بازاء المعنى
ان لم يلاحظ فيه المناسبة للمعنى الآخر ولم يلاحظ ايضا كونه موضوعا لهذا المعنى بدون رعاية الـ
المناسبة فهو بهذا الاعتبار مستقل واللفظ مشترك وان لوحظ فيه كونه كذلك اي وضعا بدون رعاية
المناسبة فل باعتبار هذه الملاحظة يصير تبعية فاللفظ مرتجل والفرق بين المرتجل والمشترك على
هذا اعتباري ولعدم ... التقابل بينهما لكنه تعسف وخلاف المشهور فيهم اذ المشهور اندراج المرتجل في المشترك
... اسم للركعات المخصوصة بما فيها او الظاهر من هذه العبارة هو دعوى كونها حقيقة في المعنى
الشرعي ولكنه ليس بصادرة على المطلوب كما توهم اذ كونه حقيقة اعم من ان يكون شرعية او عرفية مشتركة
ومن البين ان ذلك مقطوع به ولا نزاع فيه فيكون قوله ونقطع ايضا بسبق هذه دليلا على كونها حقيقة
بعد الضرورة فيه وبقوله ثم ان هذا لم يحصل الا بتصرف الشارع يتم كل من الوجهين دليلا على المطلوب
ويمكن ان يتكلف ويحمل قوله اسم للركعات على انه مستعمل فيه وقوله ونقطع ايضا مقدمة اخرى منضمة
الى الاول عطف احدى المقدمتين على الاخرى بكلمة ايضا جائز فيكون مجموع المقدمتين مع ما
ذكره بقوله ثم ان هذا لم يحصل الا بتصرف دليلا واحدا على المطلوب ويتجه الايراد منع لكونه حقيقة
والسبق الى الذهن فضلا عن انحصار ان القدر المسلم هو استعمال تلك الالفاظ في هذه المعاني وهو اعم من

كونها حقائق سيما شرعية فلا يرد ما قيل من ان هذا الايراد انما يتوجه لو استدل المستدل على كونها حقيقة
بمجرد الاستعمال وليس كذلك بل هو استدل بسبق تلك المعاني الى الفهم نعم يتوجه منع هذه الدعوى
بالنسبة الى استعمال الشارع وهو ما ذكره المصنف في ذيل البحث نعم في هذا الايراد اجمال ونوع اختصار
اذ المجيب في الجواب الاول جعل المجاز شقين احدهما كونه مجازا عن الشارع ثم صار حقيقة
من اتباعه والثاني كونه مجازا من اهل اللغة ولم يتعرض للشق الثالث وهو كونه مجازا من الشارع
لم يصر حقيقة اصلا وكانه يراه باطلا بالبديهة غير محتاج الى التعرض له وفي الجواب الثاني استدل
على كونه حقيقة في الكل بعدم الاحتياج الى القرينة وانت خبير بان هذه المقدمة اعني الاستغناء
عن القرينة قريبة جدا من السبق الى الفهم عند الاطلاق بل هو عينها وكانه اكتفى بتغيير العبارة
في دفع المنع الظاهر على وضوح المقدمة الممنوعة هنا وانت خبير بما في كل ذلك من التعسف والركاكة
ومنشأ ما علمنا وقفنا عليه تغيير ما ذكره ابن الحاجب في مختصره حيث قال في مقام الدليل لنا القطع
بالاستقراء ان الصلوة للركعات والزكوة والصيام والحج كذلك وهي في اللغة الدعاء والنماء
والامساك مطلقا والقصد مطلقا ثم قال بعد نقل ايراد آخر في تقرير هذا الايراد قولهم مجاز
ان اريد استعمال الشارع لها فهو المدعى وان اريد به اهل اللغة فخلاف الظاهر لانهم لم يعرفوها
ولانها تفهم بغير قرينة انتهى فلم يأخذ في الاستدلال كونه سابقا الى الفهم فتوجه الايراد بالمجازية
بلا تكلف ولما كان كونها حقيقة في تلك المعاني في الجملة متفقا عليها حمل الايراد على انه مجاز في
السابق على الحقيقة فتوجه ان المجازية الكائن بتصرف الشارع كان المدعى ثابتا والكائن
بتصرف اهل اللغة فباطل لما ذكروه في الجواب الثاني اثبت كونه حقيقة ولم يتعرض لكون ذلك
بتصرف الشارع لظهور انه ليس بتصرف اللغة ففي كل من الجوابين تعرض وترك لما ترك وذكر في
الجواب الآخر ويمكن ان يوجه بانه ان اراد بالاستعمال استعمال الشارع ابتداء من غير تبعية
فالاصل فيه الحقيقة وان اراد استعمال اللغة بتبعهم الشارع فيه والاصل في استعمال اللغة تلك
الالفاظ في هذه المعاني المجازية فخلاف الظاهر والجواب الثاني دليل آخر على ان المجاز ليس
مجازا النح

من اهل اللغة وتبعهم الشارع فيه بل هو استعمال ابتدائي فيكون حقيقة اذ لو كان كما زعمه مجازا لغويا
لاحتاج الى القرينة ولعل هذا التوجيه اقرب والكائن بعد محل النظر وقد وجهه شارحه بما ذكره
المصنف من غير تفاوت فوقع الخلط والالتباس الكائن بالنسبة الى اطلاق الشارع
لا يخفى ان المستدل بعد ما ادعى السبق الى الفهم واثبت به كون اللفظ حقيقة في الجملة ادعى ان هذا بتصرف
الشارع فظهر ان مراده اولا هو السبق في الجملة مع قطع النظر عن اطلاق الشارع وغيره فالترديد
الذي ذكره المصنف غير مصيب محزه والاصوب ان يمنع قوله ثم ان هذا لم يحصل الا بتصرف الشارع
فحسب لو ثبت نقل الشارع هذه الالفاظ ببيان الملازمة ان الشارع لو كان وضع
هذه الالفاظ بازاء هذه المعاني كانت مراده عند عدم القرينة كما هو شان المعنى الموضوع له
اتفاقا وهو اي ما لم يتحقق القرينة فيه متحقق فيها اتفاقا ايضا كما علم من بيان ثمرة الخلاف فيجب
فيجب مع بيان كون تلك المعاني مراده في صورة عدم القرينة فذلك اما بيان الوضع
او بيان كونها مراده بيانا يعتد به ويتصور الركون اليه في العمل والثاني لم يتحقق اما لان القرينة
المفروض انتفاؤها يتناول مثلها او لانه على تقدير تحقق مثل هذا البيان ينتفي ثمرة الخلاف فتعين
الاول اعني كونه بيان الوضع فذلك اما بالاحاد او بالتواتر الى آخر الدليل وبهذا التقرير يندفع
ما قيل من انا مكلفون بالعمل بالمعاني المرادة من تلك الالفاظ وكون الفهم شرط التكليف انما
يقتضي تفهيم تلك المعاني وقد حصل ذلك بالبيان النبوي على ما يشهد به التفاسير حيث روي في
تفسير الالفاظ المستعملة في غير المعاني اللغوية احاديث كثيرة ولا يقتضي تفهيم ان تلك الالفاظ
منقولة الى تلك المعاني او موضوعة لمعاني في عرف الشرع ثم لا يخفى ان هذا الدليل لو تم لدل على انها
في المعاني اللغوية اذ تفهيم النقل كما يلزم في المعاني الحقيقية يلزم في المعاني المجازية اذا كانت مراده
للشارع لا فرق بينهما انتهى وانت خبير بالتقريب الذي ذكرنا بوجوب تفهيم النقل والوضع و
والقائها في المعاني الحقيقية فيما لم يوجد قرينة واما فيما وجد فلا يجري الدليل وقد يجاب بان
فايدة الوضع ان يستغنى عن القرينة في الاستعمال اذ لو نصب القرينة في كل استعمال لانتفى

فايدة الوضع ولا شك انه ما لم يفهم الواضع المخاطبين ولم يعلمهم الوضع والنقل لم يستغن عن القرينة في
الاستعمال وانت خبير بانه لو تم لكان دليلا آخر على المطلوب لا تتميما لهذا الدليل اذ بعد اخذ هذه
المقدمة اعني انتفاء فايدة الوضع على تقدير عدم الاعلام يلغو حديث كوننا مكلفين واشتراط
الفهم بالتكليف اذ يمكن تقرير الدليل بطرح ما بين المقدمتين بان يقال لو ثبت النقل لفهمها
والثاني باطل بما ذكر من انتفاء التواتر وعدم نفع الاحاد وبيان الملازمة انه لو لم يفهم لانتفى
فائدة الوضع والنقل والمعترض انما اورد الايراد على الدليل المذكور في الاصل لا على هذا الدليل
والا لما وقع الخلاف بصفيه اورد عليه ان وجود التواتر لا يستلزم عدم الخلاف لجواز ان
يوجد التواتر بالنسبة الى طائفة دون اخرى وجيب بانا ننقل الكلام الى الطائفة التي لم يوجد
التواتر عندهم اذ لا بد من فهمهم ايضا لاشتراكهم في التكليف مع الطائفة الاخرى فنقول التواتر
عندهم مفقود والاحاد غير مفيدة واقول انت خبير بان التكليف الشرعي متوقف على امكان
الفهم ضرورة فلو لم يكن هناك تواتر لم يمكن الفهم اصلا بخلاف ما لو كان هناك تواتر فانه
يمكن ان يحصل منه العلم فشرط التكليف متحقق وعدم حصول العلم بسبب تقصير المكلف او قصور
فطري لا يضر التكليف وهو ظاهر والا لانتقض باكثر المسائل المكلف بها التي لم يحصل القطع بها
ولا يلزم ايضا امكان العلم بها للجميع كما سيجيء مع ما فيه والثاني لا يفيد العلم قبل تفهيم كون
ذلك المعنى مرادا كاف في التكليف وهذه ليست مسألة اصولية حتى يقال لا بد فيها من العلم بناء
على اعتبار القطع في الاصول والمسألة الاصولية التي ان هذه الارادة بطريق الوضع او بطريق المجاز
لا حاجة الى تفهيمها للمكلف فالاولى ان يقال ان الثاني اي الاحاد ايضا لم يوجد اذ الكلام
في الالفاظ المجردة عن القرائن التي لم ينقل في بيانها شيء كما عرفت في ثمرة الخلاف انتهى اقول فيه
نظر لان مراد المستدل انه لما لم يكن ما نقل في بيانه شيء ولم يكن قرينة ايضا يدل على المراد احتيج
الى معرفة الوضع فمعرفة الوضع اما بالتواتر او بالاحاد والى آخر ما قيل نعم لو كان الفهم المأخوذ في الدليل
فهم المراد لا فهم الوضع توجه هذا الايراد وقد عرفت من التقريب السابق انه فهم الوضع لا فهم المراد

نعم يمكن الايراد بان هذا الدليل جار بعينه في عدم كون المعنى اللغوي مرادا ايضا في مثل ذلك المقام
الذي ينتفي فيه القرينة القاطعة على المعنى اللغوي ولم يتحقق التواتر ايضا فيه والتزام ان الحقيقة
اللغوية لم يستعمل الا مع نقل الوضع اللغوي متواترا او مع القرينة القاطعة على المراد او بيان
المراد بيانا يمكن الركون اليه في الشرع لعله مكابرة والفرق باعتبار القطع في الوضع الشرعي وعدم
اعتباره في الوضع اللغوي تحكم واقول يمكن الجواب عن ذلك بان مبنى الدليل على اعتبار القطع في
الاصول وكون اللفظ موضوعا بازاء المعنى شرعيا كان او لغويا والكلام من المسايل الاصولية
الا ان المعنى اللغوي خرج عن قاعدة اعتبار القطع في الاصول للاجماع حيث لم يزل العلماء في
كل عصر يعولون على نقل الاحاد في اللغة كالخليل والاصمعي ولم ينكر ذلك احد عليهم من العصر السابق
واللاحق فصار ذلك اجماعا واما المعنى الشرعي فلم يحصل ذلك الاجماع فيه فبقي اعتبار القطع فيه
داخلا تحت القاعدة نعم يمكن منع هذه القاعدة على ما قيل من اشتراط القطع في الاصول عليه دلايل
واعتراضات مشكلة من الجانبين وسواء استدل المستدل على اشتراطه او عدم اشتراطه فالقوة
للمعترض واما القول بان العادة في مثله يقتضي بالتواتر ففي حيز المنع وانما هو كلام خطابي
شعري وقد تلخص الدليل بان هذه الالفاظ لو كانت موضوعة وجب تفهيمها فيما لا قرينة فيه
ولا بيان يمكن الركون اليه ومثل هذه الصورة متحقق والا لم يفد التخلف فيه وانما يكون بالعلم
بالوضع وهو اما بالاحاد او بالتواتر او بمثل ما سيذكره في الجواب من الترديد بالقراين ولم يتحقق
شي من ذلك بالنسبة الى الجميع اما التواتر والاحاد فظاهر لانه لم ينقل حديث في كون اللفظ
موضوعا بازاء المعنى الشرعي ولم يرد شي من الكتاب بما يدل عليه واما الترديد بالقراين فواضح
عند المنصف ايضا انما يتحقق في كلام المتشرعة لا الشارع وهو لا يفيد العلم بالوضع في اصطلاح
الشارع ويجاب بانا لا نم انه لا بد من فهمها بوجه من الوجوه لان علم جميع المكلفين بالتكاليف
الواقعية غير لازم وقس عليه الظن ايضا فيجوز ان يكون مستعملة في تلك المعاني بالوضع الجديد او
بالشهرة الغالبة التي هي معنى الحقيقة الشرعية مع انا لا نم فهمها ويكفي فائدة فهم المخاطبين تلك

الالفاظ

الالفاظ في ذلك العصر وان لم يصل الينا واقول ينبغي ان يعلم ان التكاليف الواقعية على
القول بالتخطئة ليس تكليفا منجزا الا من يظفر به اصلا بل هو تكليف من عمل بالعلم كما اذا امر سلطان
عبده الكاين في قطر وكتب به اليه في تلك الناحية ووقته بوقت فتكليفه به مراعى بعلمه قبل
ذلك الوقت بامره البت فلو لم يعلم لم يحسن منه معاتبته على ترك الامتثال المقصود من تكليف
الشارع هو الابتلاء فلو لم يمكن المكلف بحيث اذا القي اليه فهمه او لم يكن يمكنه ولم يتصور منه التوصل
الى علمه لم يترتب الابتلاء على التكليف فيكون عبثا فهو مشروط بكونه بحيث اذا القي اليه فهمه
وصدقه ونفس التصديق لازم للتكليف نعم ربما كان التكليف الواقعي عندهم بحيث اذا بذل
المكلف جهده في وقته لم يصل اليه في ذلك الوقت لقصور به كغلط المجتهد وسهوه المستند الى
نقص الفطرة الانسانية فالذي يصل اليه فهمه حكم ظاهري بالنسبة اليه مغتفر له خطاؤه بالنسبة
الى الحكم الواقعي واما الخفاء في نفس الحكم بحيث لا يكون في وسع المكلف به ان يفهمه ولم يمكنه التوصل
اليه اصلا فقبيح عند العدلية وغير واقع عند الاشاعرة فالحقيقة الشرعية لو لم يكن معناها منقولا
الينا اصلا لم يكن مكلفين به وقولهم ان فهم المخاطبين يكفي فائدة ان اراد به انه يكفي فايدة
التكليف غيرهم او لعموم التكليف فهذه ما فيه وان ارادوا به انه يكفي فائدة لتكليف المخاطبين
لم يكن في مقام الجواب موجها اذ السؤال عن فائدة تكليف من لم يفهم فان قلت لعل التكليف
الواقعي تكليف مشروط بامكان العلم فلو لم يمكن العلم لم يتحقق التكليف منجزا وان تحقق معلقا
ولعل التكليف على تلك الحقايق الشرعية من هذا القبيل اي انه مكلف مشروطا ومشروطا معلقا
ولم يكن مكلفا به منجزا اصلا قلت سيجيء ان التكليف مع علم الامر بانتفاء شرطه الذي لا
يدخل تحت قدرة المكلف مما اختلف فيه واما في صورة علم المامور فقد نقلوا الاتفاق على ان
التكليف غير متحقق اصلا لا تعليقا ولا تنجيزا فالذي يتلخص ان يقال لعل الحقيقة الشرعية
متحققة والتكليف متحقق قبل ان يتفطن المكلف بهذا الدليل على امتناع فهمه له فايدته
توطين المكلف نفسه على انه لو وقف على المعنى لامتثل الامر وفيه ما لا يخفى من التعسف مع ذلك

التصديق

لا يبقى الثمرة المقررة للخلاف التي هي حمل على الحقيقة الشرعية بل قد ثبت الثمرة المطلوبة للنافين
وهو الحمل على الحقيقة اللغوية للاجماع على ان مثله ليس مما لا يتعلق بافعال المكلفين في هذا الزمان
لا باعتبار حقيقة الشرعية ولا اللغوية على انه يمكن الاستدلال على نفي الحقيقة الشرعية بانه لو كان
مستعملا في حقيقة الشرعية بالنسبة الى اهل الزمان الاول مع انه يراد به معناه اللغوي بالنسبة
الى اهل هذا الزمان لكان يلزم استعمال اللفظ في معنييه حقيقة وايضا ذلك مما لم يقل به
احد فالصواب في الجواب ان يقال لا نم عدم حصول العلم بالترديد بالقراين من كلام الشارع
وعدم حصوله للنافين لعله مستند الى تقصيرهم وهو لا ينافي التكليف فتدبر باعتبار
الترديد بالقراين تحقق العلم بالترديد بالطريق لو حصل للكل لم يقع خلاف ولو لم يحصل للكل
نقلنا الكلام الى من لم يحصل له العلم بهذا الطريق ان علمه اما بالاحاد او بالتواتر وتفصيل
المراد بالترديد بالقراين ان يكون المكلف يحصل له العلم بسبب القراين في المواد المتكررة
والمواضع المتعدده بان هذا اللفظ موضوع بازاء هذا المعنى فيفهم بسبب العلم بالوضع فيما لا قرينة
فيه المعنى المقصود وهو الذي جعل ثمرة الخلاف لا انه يفهم بالقراين المعنى المقصود فيما هو ثمرة
الخلاف لانه خلاف المفروض ثم يتوجه ان العلم بالوضع لو حصل لكل احد لم يتصور الخلاف
ولو لم يحصل نقلنا الكلام فيمن لم يحصل له العلم كما ذكرنا في التواتر والجواب ايضا ما سلفنا من
ان اللازم هو امكان العلم وهو ممكن لهذا الطائفة لكنهم قصروا في الاجتهاد وانه مستند
الى قصورهم فسهوا طريق الاستدلال ولو امعنوا النظر لتوقفوا على الحق والحاصل ان المجتهدين
كثيرا ما يخطئون في اجتهاداتهم فاما لتقصيرهم فيأثمون او لقصورهم وغفلتهم وهو امر شايع
فلا يأثمون مع امكان ان يصيبوا في وقت اخر لو تفكروا وكل الوجهين محتمل فيما نحن فيه
مجازات لغوية في المعنى اللغوي اه من الظاهر انها ليست باعتبار استعمالها في المعاني اللغوية
مجازات لغوية بل انما حقايق لغوية ان استعملها اهل اللغة او مجاز شرعي ان استعملها
الشارع اذ المجاز المنسوب الى اهل اللسان هو ما لم يكن موضوعا له في تلك اللغة واما

لوقفوا

اطلاق

اطلاقه على ما يكون موضوعا في تلك اللغة لما استعمل فيه ولكن استعمله غيره فغير متعارف مع
انه لا دخل له في هذا المقام اذ المطلوب هو كونه مجازا عرفيا باعتبار استعماله في المعنى الشرعي
لا المعنى اللغوي والظاهر انه سهو منه يدل عليه خلو الكتب المذكورة فيها هذا الجواب عن هذا اللفظ
وغاية ما يمكن ان يتكلف لتصحيح ان المراد كونه مجازا لغويا في المعنى الشرعي باعتبار المعنى اللغوي
ووضعه له يعني انه بسبب انه موضوع في اللغة لمعناه اللغوي يكون مجازا في المعنى الشرعي بالنظر الى
اهل اللغة ولا يخفى سماجة التوجيه وركاكته ثم انه مبني على ان الحقايق الشرعية كلها منقولات
من المعنى اللغوي بملاحظة مناسبة وعلاقة وهو غير ملايم لتعميم الحقيقة الشرعية بحيث يشمل ما نقل
لمناسبة ولا لمناسبة كما هو المشهور في كتب الاصول في تحرير محل النزاع وان لم يتعرض له المص
وقد يعترض على هذا الجواب بما حاصله ان المجاز اللغوي هو ما استعمله اهل اللغة في معنى من المعاني
بملاحظة العلاقة بينه وبين المعنى اللغوي وانما يكون مجازا لغويا من هذه الحيثية فلو فرض استعماله
لا من هذه الحيثية بل من حيث كونه موضوعا لذلك المعنى في اصطلاح اخر كان حقيقة اصطلاحية
ولذلك اخذوا القيد في اصطلاح به التخاطب في التعريفين معا ومن البين ان استعماله في عرف
الشارع على هذا التقدير من حيث كونه موضوعا له فلا يكون مجازا لغويا بل حقيقة شرعية و
ولعل منشأ الاشتباه ما هو المشهور من ان اللفظ الواحد بالنسبة الى المعنى الواحد يكون
حقيقة ومجازا بالنسبة الى الاصطلاحين فتوهم ان ذلك في استعمال واحد وليس كذلك وما
بين من ان امكان كونه مجازا لغويا كاف ولا يلزم كونه كذلك بالفعل فمما لم يلتفت اليه وبعد
التنزل نمنع كون القران اه وقيل وجهان اخران الاول ان المراد بكونه عربيا كونه عربي
النظم والاسلوب فلا يلزم كون مفرداته عربية والثاني ان المراد بكونه عربيا ان اكثر كلماته
عربية ولا يقدح في ذلك كون بعضه غير عربية والتحقيق ان يقال لا ريب في ان هذا انما
يتأتى فيما علم كونه في اللغة موضوعا للمعنى المعين واما ما كان معناه منقولا بالطريق الاحاد كاكثر
اللغات في زماننا فمن البين ان غاية ما يحصل لنا هو الظن المستفاد بالمعنى اللغوي لا اليقين

فالاظهر ان يقال لا ريب في جواز التعويل على الظن الحاصل بالنسبة الى تلك المعاني اللغوية على ما تقرر في موضعه من كفاية الظن فيه وقد لوحنا اليه ولم يثبت المعاني الشرعية يقينا ولا ظنا ولو فرض حصول ظن فلم يثبت جواز التعويل عليه في هذا الباب فيجب ان يتمسك بمقتضى الظن الثابت صحة التمسك به الى ان يحصل اليقين او الظن الثابت صحة التمسك به بخلافه وقد قيل هذا البحث انما هو بالنسبة الى الكتاب والسنة اعني الحديث النبوي ع واما الاحاديث المنقولة الماثورة عن ائمتنا عليهم السلام فالاظهر انه في حكم كلام المتشرعة والفقهاء في كون تلك الالفاظ فيه حقيقة بالنسبة الى المعنى الشرعي فعلى هذا العمل بمذهب المثبتين بالنسبة اليها وهو غير بعيد في اكثر من معنى اذا كان الجمع الخ

اقول تحرير المقام ان للمشترك احوالا خمسة الاول ان يطلق ويراد به كل واحد من المعنيين على سبيل البدل بان يراد منه في استعمال هذا وفي الاخر ذاك ولا نزاع فيه وفي كونه حقيقة والثاني اطلاقه على احد المعنيين اي على هذا المفهوم المشترك ولا نزاع في صحته وفي كونه مجازا وكذا ما يماثله من المفهومات المشتركة بين المعنيين الثالث اطلاقه على مجموع المعنيين بان يراد به في اطلاق واحد المجموع المركب منهما بحيث يكون كل منهما جزءا مما يتعلق به الحكم ولا يكون المحكوم عليه مستقلا نعم لو كان الحكم بحيث يسري من الكل الى الجزء كالوجوب وضرورة استلزام وجوب الكل وجوب الجزء استفيد حكم المعنى الواحد ايضا والرابع اطلاقه على كل واحد منهما بان يراد منه في اطلاق واحد هذا وذاك على ان يكون كل منهما مناط الحكم ومتعلق الاثبات في النفي وهذا هو المتنازع فيه الخامس ما نقل عن صاحب المفتاح من ان المشترك كالقرء معناه الحقيقي هو ما لا يتجاوز معنييه كالطهر والحيض غير مجموع بينهما والظاهر منه انه يجعل كلا من المعنيين مفهوما من اللفظ ومتعلقا للحكم لكن على سبيل التخيير والترديد فالفرق بينه وبين المتنازع فيه انما هو في الجمع بينهما في الحكم وعدمه وانت تعلم ان ذلك المعنى مشترك مع المعنى الثاني في الحكم كما يستفاد من مبحث الوجوب التخييري ولعل هذا اعتذار من تركه في تحرير الاحتمالات المتصورة في المقام ثم لا يخفى انه على ما يفهم منه ومن كلام غيره ايضا يؤول بالحقيقة الى ان يكون المعنى مجموع المعنيين مع دخول ترديد فيه اذ ضم عدم الجمع لا بد له من دال

عدم كون الواحد المفهوم من التركيب بل من المعنيين بالوضعين الا انه لم يوضع الترديد الذي افهم منه فالقول بكونه حقيقة محل نظر فتامل ولا ينبغي ان يشتبه بالمعنى الثالث اذ على المعنى الثالث يكون معنى قولنا تربصي قرءا تربصي بمقدار ما صدق عليه لفظ القرء او مسماه او احد مفهوميه وعلى الخامس يدخل فيه الترديد ويكون المعنى تربصي طهرا او حيضا وخلاصة الفرق هو دخول الترديد في احدهما دون الاخر ومعنى امكان الجمع بينهما ان يمكن الجمع بينهما في استعمال واحد بان يكون مثال ذلك مما يستعمله اهل العرف في محاوراتهم فمثلا لا يمكن مثل استعمال الطرفين للامر في الوجوب والتهديد اذ لم يعهد منهم الامر والتهديد معا بلفظ واحد ولو بالنسبة الى شخصين لان ذلك محال عقلي لنا على الجواز انتفاء المانع بما سنبينه فالمراد ما يمكن ان يتوهم كونه مانعا وما تمسك به المانعون وبعد بيان ضعفه نظرا الى انتفاء المانع اذ بعد وجود العلاقة بين المعنى الحقيقي والمجازي وسائر شرائطه لا مانع من استعمال اللفظ في المعنى المجازي والحاصل ان الكلام في الجواز العرفي واللغوي والموانع اللغوية امور محصورة قد علم انتفاؤها فيما نحن فيه وانما المانع شبهة عرضت للمانعين وبعد رفعها يتضح الجواز فيندفع ان بيان ضعف تمسكهم انما يستلزم انتفاء مانع خاص لا انتفاء مطلق المانع والمطلوب هو الثاني لا الاول او اما اشتراطه بامور اخرى كعدم الارادة للمعنى الاخر من اللفظ فمنفي بالاصل والا لم يثبت جواز استعمال اللفظ في معنى حقيقي اصلا لجواز اشتراطه بشرط لا نعلم هذا الشيء تبادر الوحدة منه عند اطلاق اللفظ الخ اورد عليه انه لو سبق احدهما لا على التعيين الى الفهم وكان حقيقة كان الاشتراك معنويا لا لفظيا واجيب بانه مبني على ان السبق على انه يسبق مفهوم احدهما واللفظ مستعمل فيه وليس كذلك بل مقصوده ان سبق احدهما او تبادر الوحدة انه اذا اطلق اللفظ المشترك فيسبق منه الى الذهن ان المراد اما هذا واما ذاك لا كل واحد فالمعنى المراد المستعمل فيه اللفظ هو اما هذا واما ذاك وهذا يدل على ان المورد لم يفرق بين استعمال اللفظ المشترك في احدهما لا بعينه على ما ذهب اليه صاحب المفتاح من ان اللفظ حقيقة فيه وبين استعماله في مفهوم احدهما اقول توضيحه ان المراد بتبادر الوحدة ان المتبادر من اللفظ المشترك حين اطلاقه كون اطلاق المراد اما هذا او ذاك بان يقع الترديد في المراد باعتبار هذا الاستعمال كما ان المراد والترديد كان يقع في متعلق

الحكم في المعنى الذي ذكره صاحب المفتاح وليس المراد ان المتبادر هو كون المراد احد الامرين بمعنى القدر المشترك بينهما كما انه لم يكن متعلق الحكم فيما ذكره صاحب المفتاح هو القدر المشترك بل نفس المفهومين على سبيل التخيير والترديد على ما عرفت فمن فرق بين المعنيين اي بين ارادة مفهوم احدهما وبين ارادة المعنيين على سبيل الترديد والتخيير لا ينبغي ان يشتبه عليه الامر فيما نحن فيه من كون المتبادر احدهما اذ الفرق بين كون المراد مفهوم احدهما وبين كونه اما هذا واما ذاك من قبيل الفرق بين كون نفس المحكوم عليه مفهوم احدهما وبين كونه اما هذا واما ذاك وعدم الفرق بين الامرين الاول لا يدل على عدم الفرق بين الامرين الاخرين فاندفع ما قيل من ان المخالط لم يقع بين المعنى الذي ذكره صاحب المفتاح وبين مفهوم احدهما بل بين ارادة احدهما اي القدر المشترك فيكون المراد معلوما وبين ارادة واحد معين من الامرين دون الاخر مع اشتباهه في نظرنا والمعنى المراد فيما ذكره صاحب المفتاح ايضا معلوم في نظرنا فتامل لكن مع قيد الوحدة اراد بالوحدة ان يكون منفردا عن مشاركة المعنى الاخر في كونه مرادا وانت خبير بان معنى اللفظ هو ما يكون مدلولا بدلالة اللفظية ومتعلقا للحكم بحيث لو اتصف اللفظ بضد ما اريد منه لم يلزم منه محذور وكذا لو اتصف المعنى او جزؤه فينبغي ان لا يضاد كون الوحدة مرادا من اللفظ مشاركة معناه للمعنى الاخر في الاستعمال فيه ووجوب تجريده عن قيد الوحدة انما يلزم على تقدير المضادة والمنافاة فهذا اول دليل على ان الحق ان الوحدة والانفراد من عوارض الاستعمال فان الاستعمال يقع على هذا النحو اعني على سبيل انفراد احد المعنيين عن الاخر على ما ذكره شارح المختصر فلا يلزم التجوز اصلا حين الاستعمال في المعنيين نعم لو قيد ان الشائع في الاستعمالات هو الانفراد والجمع بينهما غير معهود وان لم يكن على تقدير وقوعه مجازا لكان له وجه انها في قوة تكرير المفرد بالعطف اقول ينبغي ان ينبني الكلام على ان استعمال اللفظ بعد تثنيته وجمعه في المعنيين هل هو استعمال واحد او متعدد فعلى الاول الحق ان يكون مجازا بناء على اعتبار قيد الوحدة اذ من البين ان اللفظ المجرد عن قيد الوحدة لم يجز تثنيته وجمعه فان المراد من قيد الوحدة على ما عرفت انفراده في استعمال واحد عن مشاركة المعنى الاخر والتثنية والجمع يوجب عدم ذلك الانفراد فيتجرد عن قيد الوحدة وعلى الثاني انه لم يكن مجازا

الا انه امر بعيد لا يرتكبه الا المتكلف وكذا القول بان التثنية والجمع موضوعان بوضع على حدة مع قطع النظر عن وضع المفرد في زان لا يكون قيد الوحدة ملحوظا في هذا الوضع واما ما ذكره المصنف من انهما في قوة تكرير المفرد بالعطف فانما يتعين عن جوع لان كون ذلك في قوة تكرير المفرد ان اريد به انه في قوته في جميع الاحكام حتى في كون استعماله في المعنيين حقيقة فمم وان اريد او في الجملة فغير مجد لكان ذلك بطريق الحقيقة اعترض عليه بان المقدمة القائلة بانه لو استعمل في المعنيين لكان حقيقة فيهما ليس لكثير دخل في الدليل اذ يكفي ان يقال لو استعمل في كل من معنييه والتقدير ان معناه هذا وحده وهذا وحده لزم ان يكون كل منهما من وحده والا لم يكن معناه وليس وحده والا لم يكن الاستعمال في كل من معنييه واجيب بان قوله والتقدير ان معناه هذا وحده وهذا وحده انما يمكن ان يعتبر في المعنى الموضوع له اللفظ بناء على توهم القائل ان الانفراد داخل في الموضوع له وعدم تمييزه بين الوضع والاستعمال ولو لم يقيد بكونه حقيقيا لم يلزم اتصافه بصفة الانفراد فلم يلزم اجتماع النقيضين نعم يمكن المناقشة بان ضمير لهما في قوله لو صح لهما لكان حقيقة عبارة عن معنييه الحقيقيين فيرجع الكلام الى قولنا لو صح اللفظ المشترك للمعنيين المخصوصين لكان حقيقة وهذا مثل ان يقال لو كان حقيقة لكان حقيقة انتهى واقول فيه نظر لان كونه حقيقة انما يلزم لو كان المفروض استعماله في المعنى الموضوع له والمحذور من استعماله في المعنى الحقيقي انما يلزم لو فرض كون الوحدة داخلة في الموضوع له فيكفي ان فرض استعمال اللفظ في المعنيين اللذين كل منهما موضوع له مع كون الموضوع له مما اعتبر فيه الوحدة في لزوم المحذور سواء سمي ذلك حقيقة او لم يسم كيف وكونه معنى حقيقيا انما يستلزم ما اخذ قيد الوحدة من حيث استلزامه كونه موضوعا له وبعد اخذ كونه موضوعا له لا يحتاج الى اخذ كونه حقيقة والعجب انه اعترف بكون المقدم في قوة التالي حتى لا يكون فائدة في الحكم باللزوم بينهما ومع ذلك حكم بترتب تلك الفائدة على التالي من دون ترتبه على المقدم وهما متناقضان نعم ربما كان الحكم بديهيا مع ترتب ما لم يكن المحكوم عليه كافيا فيه على المحكوم به لكن لا يكون ذلك غير مفيد ثم لا يخفى ان كون ذلك المعنيين حقيقيين لم يؤخذ في المقدم وانما اخذ كونه موضوعا له وفرض استعمال اللفظ فيهما وهذا كله فيصل

للمعنى الحقيقي لكونها مفرداً والا على معناه اجمالاً وحمل المجمل على المفصل وبالعكس لا يعد غير مفيد اصلا ودعوى
كون ذلك المحل الخاص من بينهما غير مفيد تحكم فاسد   وهو غاية الخضوع قد يقال انه ان
اريد بغاية الخضوع ما يكون عند اطاعة التكاليف في التذلل فيكون مخصوصة بالمكلفين وان اريد
ما يكون عند الانقياد والامر التكويني او الاعم لم يكن للتخصيص بكثير من الناس وجه ويمكن ان يقال المراد
بالخضوع ما يعم المعنيين وغايته ان يصدر من الخاضع كل ما يمكن صدوره منه من الخضوع ولما تخلف
الخضوع المتعلق بالتكليف في بعض الناس لم يتحقق غاية الخضوع ولهذا اختص بكثير من الناس واما غيره
فالمتحقق في حقهم هو الخضوع في قبول التكوين والتدبير ولا يفوت منه شيء من ذلك ولهذا لم يختص ببعضهم
واما المكلفون من غير الانسان كالجن والملائكة فداخلون في قوله من في الارض لكن يجب التخصيص بالنسبة
اليهم بالمخصص العقلي   فلان من شرط المجاز نصب القرينة وانت خبير بان القدر الضروري
هو ان يحتاج المجاز الى القرينة لعدم امكان فهمه بدونها فهمه والقرينة المانعة من ارادة الحقيقة
فقط كافية فيه ولا يحتاج الى القرينة المانعة منهما مطلقا ويمكن حمل ما هو المشهور من وجوب كونها مانعة
منهما على كونها مانعة من ارادة المعنى الحقيقي فقط بحيث يكون هو مراداً بدون المعنى المجازي ثم لا يخفى
ان المجاز قد يكون باستعمال اللفظ الموضوع بازاء الجزء في الكل فيكون المعنى الحقيقي مراداً ايضا فيجب
ان يخصص الارادة بالارادة بالذات تاديا على الانفراد وليس احدهما اولى من الآخر فمن اين
ان الاول هو المراد دون الثاني فلعل الثاني هو المراد فحينئذ لا يجب كونها مانعة عن ارادة المعنى الحقيقي
في ضمن المجموع الذي يدخل فيه ذلك المعنى لكن لا يجب كونها مانعة عن ارادة المعنى الحقيقي مع المجازي
بحيث يكون كل منهما مناطاً للحكم بالنفي والاثبات ثم لا يخفى ان الكناية لا يجب ان يكون
معها قرينة مانعة من ارادة المعنى الحقيقي فيجوز ان استعمال اللفظ في المعنى الموضوع له وغيره على
سبيل الكناية من غير محذور والقول بان الكناية غير المجاز ولعل هذا الاستعمال بان يكون
حقيقة وكناية جائز وبان يكون حقيقة ومجازاً غير جائز ليصير حاصله ان استعمال اللفظ
في المعنى الموضوع له وغيره جائز وانما سمي كناية لان القرينة المانعة عن ارادة المعنى الحقيقي

لكن لا يسمى مجازاً تم

المجوزة

معتبراً في مفهوم الاول ولا يتحقق في هذا الاستعمال وغير معتبر في الثاني فلا مانع من التسمية فيصير النزاع لفظياً
غير مفيد وانما البحث المفيد هو جواز استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي وغيره وعدم جوازه مطلقا ويمكن
ان يقال في الكناية قولان احدهما انه ارادة المعنى الحقيقي للانتقال منه الى المعنى المجازي وثانيهما
انه ارادة المعنى المجازي مع جواز ارادة المعنى الحقيقي فعلى الاول يكون الكناية من اقسام الحقيقة
فيمكن التزام احتياج استعمال اللفظ في المعنى الغير الموضوع له مطلقا الى القرينة المانعة من
ارادة المعنى الحقيقي ولعل المستدل قال بهذا القول وقد صرح بهذا المحقق التفتازاني في شرح المفتاح
حيث قال ان لهم في طريق الكناية طريقين احدهما انه استعمال اللفظ في غير الموضوع له مع جواز
ارادة المعنى الموضوع له وثانيهما استعمال اللفظ في الموضوع له لكن لا يكون مقصوداً بل لينتقل منه الى
غير الموضوع   وهو الآن داخل في الموضوع له الا دخول المستعمل بمعنيين الاول دخول الجزئي في الكلي
كما يقال ان النوع داخل في الجنس وهذا الفرد داخل في التعريف او خارج عنه والثاني دخول الجزء في الكل
وشيء من المعنيين لا يناسب المقام اذ الظاهر ان النزاع في الحقيقة والمجاز وعين المشترك من باب
واحد كما انه في الثاني يكون اللفظ مستعملاً في معنييه بان يكون كل منهما محلا للنفي والاثبات
ومناطاً للحكم لكنه في الاول فلا يتحقق هنا كلي يكون المعنى المجازي داخلاً تحته ولا كل يكون هذا المعنى
جزءه والموافق لما حرر من محل النزاع ان يحمل الدخول على الظهور ودخول الافراد في موضوع القضية
الكلية ويصير الحاصل ان المعنى المجازي لم يكن داخلاً في المعنى الموضوع له باعتبار الوحدة فيه وهو
الآن داخل فيه اي داخل فيما استعمل فيه فلا يبقى معنى الوحدة المعتبرة في الموضوع له وانت تعلم ان
الواجب ان يؤخذ في الدليل دخول عدم صاحبة المعنى المجازي في الموضوع له لا ان يكتفي بعدم
دخول المعنى المجازي فيه وهو ظاهر وستبين ان الظاهر من كلام المص انه حمله على دخول الجزئي في
الكلي   مثل ان يريد بوضع القدم لا يخفى ان الدخول بالنسبة الى الدخول حافياً وغيره
كلي هذا ما وعدناك من بيان ان المص حمل الدخول على دخول الجزئي في الكلي وقد عرفت ان الدليل
لا يمكن توجيهه بوجه ينطبق على محل النزاع وانما يتم لو حمله على دخول الجزء في الكل لان كونه خارجاً عن

محل النزاع قد سبق التنبيه عليه واراد هاهنا ان ينبه على ان هذا المعنى ايضا اعني ارادة المعنى الكلي المتناول
للمعنيين خارج عن المبحث واما تسمية هذا المعنى بعموم المجاز فقد يعلم من كلام المحقق التفتازاني في
شرح الشرح وفي كلام بعضهم ان عموم المجاز هو المعنى الذي وقع النزاع فيه وكذا الكلام في عموم الاشتراك
وكلام المحقق الشريف في حواشي شرح التلخيص يشعر بالاول في مبحث المجاز العقلي وبالثاني في البيان قوله
كان القول بالمنع وجيهاً قد عرفت من تضعيف ما ذكرنا انتفاء المانعين   فالقرينة اللازمة
للمجاز انما يفيد كما يجب ان يكون القرينة صارفة عن المعنى الحقيقي كذلك يجب ان يكون صارفة عن
المعنى المجازي الآخر فلا فرق بين ان يكون المستعمل فيه هو المعنى المجرد عن الوحدة او المخلوط معها اذ القرينة
لتعيين ارادة ذلك المجاز بخصوصه اقول فيه نظر لان وجوب كون القرينة معينة للمراد لا يستلزم
ان يكون مانعا عن ارادة المعنى المجازي الآخر وانما يستلزم ان يكون مانعة عن ارادة المعنى الذي
هي قرينة بالنسبة اليه نعم لو كان احدهما ملزوماً لعدم ارادة الآخر وجب منع قرينة الآخر عن ارادة
الاول لان المانع عن اللازم مانع عن الملزوم لكن لا تنافي بين المعنيين هاهنا لفرض التجرد عن الوحدة
نعم قد صرح القوم بكون القرينة مانعة من ارادة الحقيقة وظاهره يستلزم ان لا يجوز ارادة الحقيقة
مع المجاز والمنافاة التي ادعاها المص بالنسبة الى المعنى بالنظر الى هذا التصريح لا بالنظر الى وجوب كونها معينة
للمراد ولم يوجد هذا التصريح بالنسبة الى المعنى المجازي   صيغة افعل وما في معناها اشار الى
في تحرير محل النزاع الى ان هذا النزاع ليس في لفظ الامر بل في افراد مفهومه اعني الصيغ المشهورة بهذا
الاسم وعمم النزاع بحيث يشمل ما عدا افعل كاسماء الافعال والافعال قوله وما في معناها اشارة الى
صيغ الامر التي على غير صيغة افعل كما في الامر المزيد فيه والامر باللام فلا يلائم ما ذكره النحاة من ان افعل علم
جنس لكل صيغة يطلب بها الفعل من الفاعل كما ان صيغة فعل ويفعل علمان لكل ماض ومضارع مبني
للمفعول   والمراد بالامر اسجدوا يمكن ان يقال لا دلالة فيما ذكره على ان الصيغة للوجوب لجواز
ان يكون لفظ الامر موضوعاً للصيغة المخصوصة المستعملة في الوجوب لو بمعونة القرائن فيكون قوله
تعالى اذ امرتك في قوة ان يقول اذ خاطبتك بصيغة مقرونة بقرائن الوجوب وتوجيهه ان

بلغ المقابلة

لفظ

لفظ الامر قد ثبت انه موضوع بازاء الصيغة مع قطع النظر عن الامور الخارجة عنه على ما هو المشهور من انه حقيقة
في الصيغة فلو كان الذم باعتبار ان الصيغة كانت مقرونة بالقرائن الدالة على الوجوب لم يحسن ترتب
الذم على مجرد الامر بل كان الواجب ان يذكر ما هو مناط الذم الا ترى ان من عاتب غلامه على اتلافه
شيء اخذه من داره واتلافه بان كان قد نهاه عن ذلك لكنه لم ينه الغلام عن دخول تلك الدار بل
اذن فيها لو عاتبه بان قال ما بعثك على ان دخلت هذه الدار ووضعت قدمك فيها لعد كلامه
هذا سخيفاً قبيحاً وكذلك لو نهاه عن الدخول عليه وقت كون جماعة مخصوصين عنده فخالفه فعاتبه
بان قال ما لك اقدمت على الدخول الي كان خارجاً عن القانون العرفي في التكلم بل العرف
قاض بوجوب الدلالة على منشأ الذم ومناطه اوفق ان المراد بلفظ الامر هو الصيغة هناك
والذم على مخالفتها دال على استعمالها في الوجوب والاصل في الاستعمال الحقيقة   ولا دلالة
في ذلك على وجوبه الا بتقديرها لا يخفى ان كون الامر بالحذر للتهديد لا يتوقف على كونه للوجوب
اذ معنى التهديد ليس وجوب الحذر فان التهديد انشاء والايجاب ايضا معنى انشائي وليس انشاء
الايجاب عين انشاء التهديد وهو ظاهر فمنع كون الامر للوجوب ليس داخلاً في شيء من المقدمات
بل هو منع مقدمة لم يدعها المستدل   اذ لا معنى لندب الحذر واباحته اقول انما يكون
الحذر عن العقاب واجباً لو كان العقاب معلوماً او مظنوناً اما اذا كان محتملاً مرجوحاً فلا نم انه
يكون واجباً بل يكون مندوباً ومستحسناً فيما نحن فيه نقول ان الامر مشترك بين الوجوب والندب لفظاً
او بينهما وبين غيره او حقيقة في غير الوجوب او مشترك معنوي بين تلك المعاني ويستعمل في الوجوب
اما بقرينة الاشتراك او المجاز فالمخالف للاوامر كلها بناء على عموم الامر يحتمل ان يخطئ ويخالف
امراً كان مستعملاً في الوجوب بقرينة بل يخالف اي امر كان يحتمل في حقه هذا الخطأ والسهو فلذا
ندب الحذر عن المخالفة لاحتمال العقاب لو مرجوحاً ومن هاهنا ظهر ان ندب الحذر لا ينافي الاحتياط
كما ادعاه المص لان احتمال المقتضي للعذاب كاف في حسن الحذر ولا يقتضي تحققه وتعينه والاحتمال متحقق
في صورة الاشتراك والمجاز كما ظهر مما بيناه ويمكن دفع هذا المنع بكون المجاز والاشتراك خلاف الاصل

فلما تحقق وجوب في محله ثبت كون الكل حقيقة في الوجوب ثم اقول لا يخفى ان دعوى المستدل هو ان
الاية وقعت تهديدا بالنسبة الى المخالف وهو لا يقتضي سبق كون الوجوب معلوما ومفهوما لانه
المتهدد بل ربما كان نفسه قرينة للايجاب اعلاما بكون المراد من الاوامر السابقة هو الايجاب
بخلاف اللازم فانه يقتضي سبق العلم بالايجاب اذ لو لم يعلم المخاطب كون المامور به واجبا وتركه لم يفعل
قبيحا لان القبيح انما يكون بشرط العلم بقبحه ولهذا لم يقبح صدور القبيح عن غير العالم والمتمسك منه ولا
شك انه على تقدير عدم كون الامر حقيقة في الوجوب لا سبيل للمكلف الى العلم بوجوب المامور به
الا بالقرينة والاصل انتفاؤه واما التهديد فانه يكون نفسه قرينة الا ان يدعى وجوب اقتران
القرينة بما هو محتاج الى القرينة وهذا التهديد منفصل عنه والاصل انتفاء القرينة السابقة ههنا
ايضا لكن لا يخفى ان هذه الدعوى انما يتم لو ثبت عدم جواز تاخير البيان عن الخطاب ولم يثبت
ولو قيل بان نفس الامر كان محتاجا اليه قبل نزول هذه الاية فلو كان هذه الاية قرينة له كان لزم
تاخير البيان عن وقت الحاجة مع كونه واجبا قبل البيان بل كان مندوبا ودعوى العلم بالوجوب
سابقا ايضا يغني عن التمسك بهذه الاية ويمكن دفعه بانه لو كان مندوبا سابقا وعلم وجوبه
بهذه الاية لزم النسخ وهو خلاف الاصل ومما يجب ان يعلم ان الدليل انما يتم على تقدير دعوى كون التعليق
مشعرا بالعلية فيكون التهديد من لفظ معللا بمخالفة الاوامر ولولا ذلك لما تم كون الامر للوجوب لجواز
ان يكون التهديد لمخالف الامر باعتبار شي اخر لكنه وقع عنوانا في التهديد فالحكم بان العنوان
في الحكم يجب ان يكون مناطا له وسببا لم يثبت المطلوب على ما قررنا من كون التعليق مشعرا بالعلية يندفع
ما ذكرنا او لا من كون الامر للوجوب مجازا وكون هذا التهديد قرينة له منفصلة عنه لان اللفظ المجازي
المنفصل عن القرينة لا يصلح للالجاء الا بمعنى قاطعا للعذر حتى يمكن ان يكون علة للتهديد وبهذا يندفع
ايراد اخر وهو ان الامر لعله ليس للوجوب ولكن استعمل فيه ولم يرد الوجوب الا بهذا التهديد فانه
لا يصلح حينئذ علة للتهديد ويمكن دفعه بما اشرنا اليه من ان المامور به في الامر اما واجب او مندوب
او مباح بالامر وقت قضائه وعلى الاول يثبت المطلوب وعلى الثاني يلزم النسخ وهو خلاف الاصل

للتهديد

وعليه فقس احتمال الكراهة والحرمة على ضعف فيهما فتامل   وكانه في الاية اعتبرت تضمنه معنى الاعراض
لعل المراد ان تضمين معنى الاعراض كما يفهم من التعدية بعن يدل على عدم كون المراد محض حمله على خلاف
ما اريد اذ لا يمكن حمل الاعراض على هذا المعنى اصلا فهو ابعد مما ذكره السائل والا فان حمل المخالفة
عليه بعيد اظهر في الحقيقة جواب اخر عما ذكره السائل واقول اذا ضمنت المخالفة معنى الاعراض او ما يحذو
حذوه صار حاصل المعنى هو التهديد لمن خالف الامر معرضا عنه ولعل معنى الاعراض غير معنى المخالفة
بل المشهور في التضمين هو اعتبار معنى مغاير للمضمن لا محض لفظ يخالف للفظ فالتهديد انما يخالف
يتعلق بمن جمع بين الامرين المخالفة والاعراض مثلا ولا يلزم منه التهديد على ترك الامر ومن الظاهر
ان الوجوب انما يلزم من التهديد على مجرد الترك عمدا ولكن اعتبار المضمن بحيث يكون حاصل المضمن
المضمن فيه هو الترك عمدا ولا دليل عليه من القوانين المشهورة بل الظاهر من معنى الاعراض
ايضا امر زايد على مجرد العمد مع عدم الدليل على تضمين خصوصه بل يحتمل ان يضمن معنى اخر يزيد خصوصه
على مجرد الترك فليتامل ثم لا يخفى انه يمكن ان يكون كلمة او للتقسيم لا للترديد المحض فيكون المعنى ان المخالف
للامر يحتمل ان يصيبهم اما الفتنة او العذاب بمعنى ان بعضهم يصيبه الفتنة وبعضهم يصيب العذاب
ويمكن حمل الاول على الافات الدنيوية او مصايبه ما يحذو حذوه بقرينة مقابلته للعذاب
الذي هو مصيبة اخروية وقد تقرر عندهم ان الافات الدنيوية وعقوباتها قد تصيب تارك المندوب
كما في ترك الاذان والجماعة مثلا فالاية لا تنفي الاشتراك بين الوجوب والندب لجواز ان
يكون بعض الاوامر مستعملا في الوجوب وبعضها في الندب بالقرينة ويكون التقسيم ناظرا اليه والجواب
ان احتمال العذاب يستلزم الوجوب كما زعمه المستدل فان كان بالنسبة الى البعض فاما حقيقة
او مجاز والثاني خلاف الظاهر خلاف الاصل فتعين الاول فان كان في الباقي للندب فاما مجاز وايضا
على تقدير كون الامر عاما كما يجيء يصير الحاصل كلية وقع الترديد في محموله فهو بالنسبة الى كل واحد
فلا يحتمل التقسيم كما يظهر بالتامل في قولنا كل انسان اما رومي او غير رومي نعم مع ارادة التقسيم يمكن
الترديد بالنسبة الى كل وان لم يكن كلا من التقسيم محتملا كما في قولنا كل عدد اما زوج واما فرد لكنه

وهو ايضا منفي بالاصل مع انه غير
قادح في المط واما حقيقة فهو يستلزم
الاشتراك وهو ايضا منفي بالاصل ح

خروج من المتعارف وانما صحة امر عقلي اما العرف فهو قاض بكون كلام التقسيم محتملا فيما وقع
الترديد فيه   فان قيل قوله في الاية عن امره مطلق اذ لا يخفى ان الموصولات من الفاظ
العموم فلا يضر اطلاق الامر فان الموصول يستغرق جميع من اتصف بما هو مضمون الصلة فلا
لو كان مطلقا لكان حاصله ان يتصف كل من يخالف امرا من الاوامر بمخالفته ويصدق
عليه مخالف الامر والموصول يتناول ذلك المخالف لعمومه واما احتمال تخصيصه ببعض الافراد مجازا
فهو مشترك بين صورتي العموم والاطلاق واما توهم ان استعمال المطلق في الفرد قد لا يكون
مجازا كما في قوله تعالى وجاء رجل من اقصى المدينة يسعى فمدفوع بان استعمال اللفظ الموضوع للمعنى
المطلق في الخاص مجاز قطعا لكونه استعمالا في غير الموضوع له ومعنى قولهم انه يصح استعماله في الخاص
من حيث كونه فردا للعام حقيقة انه يصح تعليق الحكم بالمطلق من حيث تعلقه بفرد منه بان
يكون مقصود المتكلم وما في ارادته في الواقع هو ذلك الفرد مع استعمال اللفظ في العام الكلي
وتعليقه الحكم به لا انه اراده من اللفظ واستعمله فيه ضرورة ان المراد من الرجل في قوله تعالى وجاء
رجل من اقصى المدينة يسعى ليس هو حبيب النجار وقد حقق المحقق التفتازاني في بحث البيان
في شرح التلخيص هذا المعنى واوضحه وانت تعلم انه لولا ذلك لما تم شي من الموصولات اذ صلته
جملة والجملة في قوة النكرة فعلية كانت او اسمية كما هو المشهور فيحتمل التخصيص ولا يتم واوضح من
ذلك لزوم عدم عموم شي من قوله ومن قتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا ومن احياها فكانما
احيا الناس جميعا وقوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن
الاية مع ان عمومه مما اتفق عليه اصحابنا وجميع علماء العامة ايضا وقصة علي ع في ذلك
مع ابن مسعود مشهورة ونظير ذلك من وجه قول الشاعر فكل حتف امرئ يجري بمقدار
فان عموم كل يسري الى امرئ ايضا اذ المعنى ان كل ما صدق عليه هذا التركيب الاضافي
كذا فيتناول كل حتف كل امرئ وكذلك قول المصنفين من حق كل طالب كثرة ضبطها جهة
وحدة ان يعرفها لكن بجهته ثم لا يخفى ان الامر لو كان عاما بالمعنى المعروف بين الاصوليين

الخاص ح

لم يتم المطلوب اذ يصير المعنى ح ان من خالف جميع الاوامر فليحذر ولا يلزم من ذلك الامر بحذر
من خالف امرا واحدا او دعوى بان المتبادر على تقدير العموم ان من خالف امرا كذا فليحذر الى
الى غير ذلك تحكم بحت فليتامل هذا المقام فانه من مزالق الاقدام   قلنا اضافة المصدر
عند عدم العهد للعموم انه قد عرفت ان اتمام الدليل بدون اخذ العموم ممكن بانضمام اصالة
عدم المجاز والاشتراك لكن المستدل تنزل عن اتمام الدليل بذلك وارتكب اثبات العموم
ويمكن ان يقال ان الامر مستعمل في الوجوب لكن يستعمل في الندب اتفاقا اذ لم ينكر احد
استعمال الامر في الندب ولو مجازا فكما يمكن اجراء الدليل باثبات الاستعمال في الوجوب
وضم اصالة الحقيقة اليه مع كون الاشتراك خلاف الاصل يمكن اجراؤه باثبات الاستعمال
في الندب وضم اصالة الحقيقة اليه الى اخر الدليل ولهذا لم يكتف الدليل المستدل بهذا القدر
واخذ فيه كون التهديد بالنسبة الى مخالفة جميع الاوامر فيكون جميع الاوامر حقيقة في الوجوب
فان قلت لا يمكن اتمام الدليل بدون ان يكون الامر للعموم لان كون بعض الاوامر
للوجوب والباقي للندب لا يستلزم الاشتراك حتى يلزم من كونه خلاف الاصل ثبوت المطلوب
لان الاشتراك هو وضع لفظين مشتركين في امر لمعنيين قلت من الظاهر ان المادة في الاوامر
لا دخل لها في الوجوب والندب وانما الدلالة بحليه من حيث الصيغة والهيئة وهي عندهم امر واحد بعيد
الاشتراك فيه من قبيل الاشتراكات اللفظية والوجوه المذكورة لكونه خلاف الاصل يتناول مثله ايضا
من الاحتياج الى قرينة وقرينتين لكن لا يخفى ان عموم الامر يحتمل التخصيص لان بعض اوامر الله
مستعمل في الندب اتفاقا فلما حصل التخصيص احتج في اثبات المط الى كون الاشتراك والمجاز
خلاف الاصل ليحصل المط عموما فلا حاجة اذن الى اثبات عموم الامر نعم لو قيل بان التعليق على مجرد
مخالفة الامر دليل عدم مدخلية امر دون امر في ذلك بل المدخلية للامر من حيث هو هو لكان وجها
لكن كان رجوعا الى الوجه الثاني ولا حاجة الى اثبات العموم فيه فليتامل   على ان الاطلاق
كاف في المط اورد عليه بان هذا انما يحسن لو اعترض بان هذا الدليل لا يدل على عدم دلالتها على

ومن خالف هذا الامر فليحذر ح

وضع لفظ المعنيين لا مع
[illegible]

سائر م

على الندب ايضا بطريق الحقيقة كما في الادلة المذكورة اما لو اعترض بانه لا يدل على ان جميع الاوامر
حقيقة في الوجوب بناء على ان الامر الواقع في الاية الذي مخالفته مذمومة بعض الاوامر فليس
هذا واقول هذه العبارة تحتمل معنيين الاول انه لو كان الامر حقيقة في ضمن افراده في الندب ايضا
كما انه حقيقة في ضمن بعض افراده في الوجوب لما حسن ترتب التهديد على مجرد المخالفة للامر بدون
التقييد بقيد يخصصه بتلك الافراد التي للوجوب كما لو حملناه على وجوب تعليق الذم والتهديد
بما هو مناطه ومتعلقه حقيقة لا بالاعم منه ومما لا يكون منشأ للذم والتهديد نعم لو كان اضافة الامر
للعهد لامكن ذلك لكن الكلام على تقدير اطلاقه على ما قرره السايل والثاني انه لو كان الامر حقيقة
في غير الوجوب كما انه حقيقة فيه بان يكون مشتركا بينهما لما حسن ترتب التهديد على مجرد مخالفة الامر
بدون ان يقيد بقيد يخصصه بالامر المستعمل في الوجوب بمعونة القراين وهذا ايضا حق الا انه
لا يلايم السؤال لانه مبني على عدم عموم الامر فالذي يلزم منه احتمال كون بعض الاوامر للندب لا للوجوب
لا كونه مشتركا بين الندب والوجوب فتعين حمله على الاول ولا يرد عليه شيء   اضافة المصدر
عند عدم العهد لا دخل لكون المضاف مصدرا فان النكرة المضافة مطلقا للعموم سواء كان مصدرا او غيره
ولو خص ذلك بالمصدر لم ينفع فيما نحن فيه فان الامر عندهم بمعنى الصيغة المخصوصة وعليه مبنى الاستدلال
لا بمعنى المصدر الا ان يقال انه بمعنى التلفظ بالصيغة او ما يحذو حذوه والتحقيق ان المضاف كالمعرف باللام
يستعمل في المعاني الاربعة العهد الخارجي والذهني والاستغراق والحقيقة والتفرقة بينهما بجعل المضاف
حقيقة في الاستغراق دون المعرف باللام تحكم فيكون المضاف حقيقة في العهد والحقيقة دون العهد
الذهني والاستغراق كالمعرف باللام على ما صرح به ائمة العربية نعم يمكن ان يقال باستفادة الا
الاستغراق من المضاف بمعونة المقامات الخطابية والقراين الحالية والمقالية كما سيجيء في المفرد
المعرف باللام حتى قال الشيخ الرضي ان الجنس اذا استعمل ولم تقم قرينة تخصصه ببعض ما يقع
عليه فهو في الظاهر لاستغراق الجنس اخذا من استقراء كلامهم لكنه غير ما يفهم من المقام فان
المفهوم منه انه من الفاظ العموم حقيقة   واية ذلك جواز الاستثناء منه اقول المراد

من جواز الاستثناء صحته لغة وعرفا بمعنى ان ذلك غير جرم فيهما وغير صارف للمستثنى منه عن ظاهر ما يقتضيه
اللفظ فيؤل الى وقوع الاستثناء منه بدون ان ينكره اهل اللسان او يستقبحوه فالجواز بهذا المعنى نظير
جواز الرفع على البدل في الاستثناء من كلام غير موجب وجواز نصبه ايضا وجواز تذكير المصدر الواقع
صفة للمؤنث وبالعكس ولا يخفى ان وقوع الاستثناء بدون ان يستقبحه مذاق اهل اللسان وان
يكون مخالفا للظاهر يدل على انه لولا الاستثناء لدخل المستثنى في المستثنى منه وقد اطبق عليه القوم من ائمة
العربية والاصول وكفاك شاهدا على ذلك قبح قولك جاءني احد الا زيدا وركبت دابة الا
الفيل نعم قد يفهم العموم لا من منطوق اللفظ فيصح الاستثناء باعتبار هذا العموم المفهوم ويشتبه على الذهن
فيزعم ان هذه الصحة بالنظر الى المنطوق كما في قولك اكرم عالما من العلماء الا زيدا او اعتق رقبة من
الرقاب الا الغاصب فان اصالة براءة الذمة من الاشتغال بحقوق امر مركوز في الطبع فمتى اطلق الامر
حصل العلم بشغل الذمة باعتاق رقبة ما واكرام عالم ما وبقي الشغل باكرام الخصوصية واعتاقها منفيا
بالاصل فحصل صحة الاجتزاء باعتاق اي رقبة كانت واكرام اي عالم كان سيما وقد انضم اليه في المثال
وصفهما بصفة الجنس فان الكون من العلماء لا يختص عالما دون عالم والكون من الرقاب لا يختص رقبة دون
رقبة وهو يفيد العموم كما قالوه في قوله تعالى وما من دابة في الارض ولا طائر يطير بجناحيه الاية ومثال
ذلك لا يقدح فيما نحن فيه فادعا توقف صحة الاستثناء على العموم الا ترى انه لو فرض بطلان هذا العموم
المفهوم بمعونة الاصل لم يستحسن الاستثناء بالوجدان وعند هذا التقرير اندفعت الايرادات
الناشئة عن سوء فهم المراد   وقد يعترض ولا يمنع اقول توجيه الايراد ان ظاهر الكلام
وان كان معكم حيث ان المتبادر من هذه العبارة ترتب الذم على مجرد ما هو المذكور فيها الا ان القاطع
او الظاهر القوي ربما عارض الظاهر الضعيف فيجب الانصراف عنه وفيما نحن فيه كذلك لان قوله تعالى
ويل يومئذ للمكذبين قاطع او ظاهر قوي صارف عن الظاهر الاول والمراد من المنع ليس ما هو المشهور
في علم الاداب بل المعنى اللغوي فصار الحاصل استدلالا في مقابلة الاستدلال ومعارضة بما هو اقوى
منه فيطلق الجواب الاتي عليه وتحريره ان المهددين بالويل بسبب التكذيب اما ان يكونوا هم

الاولين او غيرهم فعلى الاول نقول غاية ما يحصل في المعارضة انهم على هذا الكفر فاستحقوا الذم بترك التكاليف
الفرعية لعدم كونهم مكلفين بها كما هو راي ابي حنيفة وهو باطل عندنا لا تعويل عليه كما تقرر في محله وعلى
الثاني لا يتصور وجه للمعارضة والمنافاة وانما رد ذلك الله بين الشقين مع ان الظاهر هو الاول
اذ لولاه لم يكن وجه ظاهر للتعقيب في قوله تعالى فاذا قيل لهم الاية بقوله ويل يومئذ للمكذبين لان المستدل
لم يصرح بشيء من الوجهين في كلامه ولم يبين وجه المنافاة لا صريحا ولا ظاهرا فحسن استيفاء الاحتمالات
استظهارا   فان كان الاول جاز ان يستحقوا الذم الخ قيل يرد عليه انه خارج عن قانون التوجيه لان
على المجيب اثبات ان الذم على ذلك ولا يكفيه الجواز والاحتمال وما ذكره المعترض انما هو بطريق الاحتمال والمنع
استنادا بقوله تعالى ويل يومئذ للمكذبين فالصواب في الجواب الاكتفاء بما سيذكره في جواب منع عدم
السؤال الثاني من ان الذم على مجرد الامتثال قوله اركعوا المقتضي ظاهر الاية الشريفة انتهى وانت
تعلم ان تقرير السؤال على طريق المنع والسند في مقابلة دلالة الاية ظاهر الصير حاصله احتمال عدم
الذم على ترك الركوع وظاهر انه احتمال بعيد فمع تسليم ظهور الاية فيما ادعاه المستدل لا وجه للتمسك
بهذا الاحتمال البعيد كيف وهو خروج عن اداب مناظرات الفن ومنع الظهور ايضا مكابرة لا يليق
ان يصدر من احد ويصير الجواب ايضا ظاهر الفساد بحيث لا يخفى فساده على اداني الطلبة فضلا
عن المهرة فلا يليق ان يثبت شيء من السؤال والجواب في بطون الاوراق ولا ان يظن باحد
ان يصدر عنه مثله فالصواب ما ذكرنا في تحرير السؤال وتحرير الجواب   وهو معنى الندب اي وجهه
ان الرواية دلت على استعمال الامر في الندب والاصل في الحقيقة وقد علمت مكان معارضته
بشرو قد يقال بانه عليه السلام يدل على ان الامر للوجوب اذ لو كان للندب لما احتيج
الى البيان لانصرافه اليه بلا حاجة الى البيان وحمله على التاكيد والتوضيح خلاف الاصل
وهو معنى الوجوب اقول اراد بكونه معنى الوجوب انه من جملة رواد فه ولوازمه فالمراد بالمعنى هو
المعنى الالتزامي وشبهه لا المعنى المطابقي او التضمني فلا يرد ان مجرد الزوال بالاستطاعة لا يستلزم الوجوب
وانما يلزم لو كان الامر فاقرا للوجوب   وفيه نظر اقول لما كان المجيب قد سلم كون الامر

والا على الايجاب والقصدي لدفع المحذور من عدم دلالته على الوجوب فهم منه الفرق والانفكاك بينهما
بان يتحقق الايجاب ولا يتحقق الوجوب لكونه عبارة عن استحقاق الذم شرعا ولهذا اورد عليه المعترض
على ما نقل عنه من ولده ان المدعى ثبوت الوجوب لغة فقول المجيب ان الوجوب انما يثبت بالشرع
لا وجه له وايضا الظاهر من كلامه الفرق بين الوجوب والايجاب والحال انه لا فرق بينهما الا بالاعتبار
ويمكن ان يقال ليس مراده الفرق بين الوجوب والايجاب وجعل الامر والا على الثاني دون الاول
بل مراده ان الامر يدل على الطلب الحتمي الذي هو الوجوب لغة سواء سميته وجوبا او ايجابا ولا يلزم
منه الدلالة على الوجوب بالمعنى المشهور الدائر على السنة القوم واستحقاق الذم على ترك المامور به الفعل
استحقاقا واقعيا سواء سمي وجوبا او ايجابا الا انه عبر عن المعنى الاول بالايجاب وعن الثاني الذي
هو اخص من الاول بالوجوب اتفاقا لا لتوقف المطلب عليه ولعله استشهد لاشتهار لفظ الوجوب
في الثاني دون الاول اذ الشهرة انما حصل في ضمن لفظ الوجوب واما الايجاب فهو باق على معناه
الاصلي ولم يشتهر اشتهار الوجوب في الثاني وما قيل من ان الانسان اعتبر في مفهومه استحقاق الذم لا يلزم من
كون السؤال دالا عليه ترتب الذم في الواقع اذ الدلالة اللفظية كثيرا ما يتخلف عنه المدلول في الواقع
فاذكره ملحض اشتباه ناش من الخلط بين دلالة اللفظ على الشيء وبين تحصيله وايجاده في الواقع فهذان
الانشائيات يمتنع تخلف المدلول عنه فالتمني لا يتخلف عنه كون الشيء متمنى وكذا الامر والنهي يمتنع
ان يتخلف عنه كون الشيء مامورا او منهيا عنه فالامر لو كان مدلوله الذم على الترك لم يمكن تخلفه
عنه فالصواب الاقتصار على عدم دلالته على الوجوب بمعنى استحقاق الذم في الواقع وانما يدل على الوجوب
بمعنى الطلب الحتمي سواء ترتب عليه الذم في الواقع او لا وسواء اخذ ذلك في مفهومه او لا ثم لا يخفى
ان كون الايجاب والوجوب متحدين بحسب الحقيقة بالذات مختلفين بالاعتبار من خرافات
الاشاعرة ولا تحصل له اصلا والاولى ان يقال كلام المجيب مشعر بانفكاك الايجاب عن الوجوب وهو
باطل لانهما متضايفان او في قوة المتضايفين   والا لزم الاشتراك المخالف للاصل الخ لعدم دليل

السابقة تدل على كونه حقيقة مختصة فى الوجوب غير مشترك بينه وبين غيره فلا حاجة الى ان الاشتراك
خلاف الاصل على ان المجاز لازم بتقدير وضعه للقدر المشترك ايضا اعلم ان التحقيق ان اللفظ
وان وضع لمعناه موضوعة للجزئيات المندرجة تحت المعنى الكلى لا للمعنى الكلى نفسه كما سيفصله المصنف ودب
بعض متقدمى اهل العربية الى وضعها للمعنى الكلى لكنهم اتفقوا على ان استعماله فى الجزئيات من
حيث هو جزئى ولهذا التزموا كونها مجازات متروكة الحقايق واعترض عليهم المحقق الشريف بان
الامر لو كان كما قالوا لما اختلف الائمة فى استلزام المجاز للحقيقة ولم يتمسكوا فى ذلك بامثلة نادرة
وايضا الوجدان شاهد صدق على ان اضرب المراد به طلب مخصوص جزئى قايم بنفس المتكلم
لا المفهوم الكلى وبهذا ظهر ان ما قيل ان استعمال العام فى الخاص انما يكون مجازا لو استعمل فيه من حيث
انه خاص ولم يثبت ذلك فى ما ثبت استعماله فيه فى الجملة وللمستدل ان يقول انما يستعمل الا
فى الفردين اى الايجاب والندب من حيث حصول الكلى فيهما واتحادهما معه وانما علمت الخصوصية
من دليل خارجى ليس بجيد نعم يمكن ان يقال انما يقصد بالامر افادة الرجحان الخاص القايم بنفس
المتكلم مع قطع النظر عن قيدى المنع من الترك وعدمه انما يستفاد من خارج وايضا من المستبعد
ان يقصد بقولنا اضرب مثلا افادة الرخصة فى ترك الضرب فلا يلزم المجاز فالمجاز
لازم فى غير صورة الاشتراك قال رحمه الله فى الحاشية هذا الحكم اعنى كون استعمال اللفظ الموضوع
للمعنى الكلى فى خصوص الجزئى مجازا واضح عند من لا يقول بان الكلى الطبيعى موجود بعين وجود
افراده واما على القول به وهو الاظهر فوجه المجازية ان ارادة الخصوصية يقتضى نفى صلاحية اللفظ
فى ذلك الاستعمال للدلالة على غير الفرد من افراد الماهية وظاهر ان هذا النفى معنى زايد على ما
وضع له اللفظ اريد منه معه فيصير مجازا انتهى وفيه تامل اما اولا فلان الفرق بين القول بوجود الكلى
الطبيعى وعدمه لا يؤثر فى ذلك اذ اتحاد الكلى مع الفرد نحو من الاتحاد والاتفاق وكذا تغايرهما فى
الجملة فالاستعمال فى الفرد من حيث اتحاده مع الماهية حقيقة ولا من هذه الحيثية مجاز نعم يصير الاتحاد

على القول

وايضا كون الاتحاد مجازيا مم

فتامل

الفرضيات نسخه

على القول بنفى الكلى الطبيعى بين الفرد والماهية مجازيا كما فى ساير العرضيات هو لا يستلزم كون الا
الاستعمال فى الفرد مجازا لما عرفت ان استعمال اللفظ الموضوع بازاء الماهية فى الفرد من حيث اتحادهما
معناه تعليق الحكم بالكلى بحيث يسرى الى الفرد ويكون المقصود فى الضمير هو اثبات الحكم للفرد
لا ان المقصود من اللفظ وما استعمل فيه هو الخاص ولا مجال للمنازعة فى سراية الحكم المعلق بالطبيعة
الى الافراد ولو كان اتحادهما مجازيا انما يظهر بعد التدقيق الفلسفى وذلك لا يؤثر فى تسمية
الالفاظ حقيقة او مجازا وانما بناء ذلك على ما يبدو فى بادى الرأى والمتعارف الا ترى ان كون
المشار اليه بانه جوهر او جسم لا يستلزم كون الحكم بالكلية وشربه مجازا وكذا قيامه وقعوده وحركته
مع انهم لا يسمون قولك انا قمت وانا قعدت فى شبهة مجازا على ما صرح به من الجلى ان زيدا
الان عند اهل العرف حقيقة متحد معه بالجوهر فى النسبة والظرف وثانيا فلان وجه المجازية
على القول بوجوده انما يصح لو كان الوحدة فى ارادة المتكلم واستعماله داخلا فيما استعمل فيه اللفظ كما
سبق لكن قد عرفت فساده وانه غير مستقيم اصلا فالصواب ان يقال الخصوصية التى بها تميز احد المعنيين
عن الاخر داخل فيما استعمل فيه اللفظ خارج عن الرجحان المطلق الذى هو الموضوع له وانت تعلم ان
وجود الكلى الطبيعى ونفيه لا يكون له مدخل فيما نحن فيه لو قطعنا بكون اللفظ اى الامر موضوعا
بازاء المعنى الكلى وهو خلاف ما سيختاره المصنف مع انه على هذا يكون المجاز لازما البتة فلا يتفاوت
الحال بكونه موضوعا للوجوب او القدر المشترك فليتامل ان وقع فعل غايته
الندرة والشذوذ ونقل عنه انه اشارة الى بعده وقوته من حيث ان الطالب اذا لم يكن
غافلا عن تركه فاما ان لا يريد المنع منه او يريده والاول هو الندب والثانى الوجوب وانما يتصور
ارادة الطلب المجرد عند الغفلة من الترك وحيث ان العمدة فى مباحث الامر على اوامر الشارع
فوجود الاستعمال فى القدر المشترك غير معقول انتهى ولعل وجه التامل انه فرق بين ارادة المنع وعدمه
فى الضمير وبين ارادة افادته من اللفظ واللازم لغير الغافل هو الاول وملزوم الاستعمال هو الثانى
والاشتباه انما نشأ من الخلط بين الارادتين فتامل لو لم يقم عليه الدليل الحق اى فكيف

فى كل من هذه بالمعنيين نسخه

اذا اقام عليه الدليل كما ذكرناه فى اللغة والمتعارف والقران والسنة ويحتمل ان يكون المراد
ان الامر مستعمل فى كل من هذين المعنيين وان يكون المراد استعماله فى المعنيين فى مجموع هذه المذكورات
ولو على سبيل التوزيع فعلى الاول يتوجه ان استعماله فى الندب فى السنة والكتاب لما كان
مجازا كما هو راى السيد لم يكن لذكره فى مقام الاحتجاج على كونه حقيقة وجه اصلا واما استعماله فى
الوجوب فيمكن ان يقال انه لما كان دالا على كونه حقيقة فيه فى الكتاب والسنة فيدل بانضمام
عدم اصالة زيادة التغيير فى النقل على كون الامر حقيقة فيه فى اللغة ايضا وهو جزء المدعى
فلا استدراك وعلى الثانى نقول ان استعماله فى مجموع هذه الامور بمعنى الوجوب والندب يدل
على الاشتراك اما فى اللغة فلانه فى المعنيين الغى احدهما وعلى اى تقدير يثبت المط واما العرف
فالامر كذلك ايضا بانضمام اصالة عدم النقل او عدم التغيير فيه واما الكتاب والسنة فلان غاية
الامر انه ثبت ان استعمال الامر الذى يحتمل ان يكون بطريق الحقيقة هو معنى الوجوب لا المعنى
الاخر فالثابت به جزء المط ولا استدراك ايضا اذ لم يدع المستدل كون الامر مستعملا فى المعنيين
معا بالنسبة الى الكتاب والسنة بل المقصود يتم بكونه حقيقة فى احدهما باصالة عدم زيادة
التغيير والا فان اصل التغيير لازم وتخصيص باحد المعنيين وبهذا التقرير يندفع المنافاة التى
سيوردها المص ولا يذهب عليك ان ادعاه قد يقال فى دفع المنافاة وجهان الاول ان
مراد المص ان مقتضى اللغة كون الاستعمال فى جميع المذكورات حقيقة فيهما لكن الدليل دل على
كون الاستعمال فى كلام الشارع على خلاف ذلك الظاهر ولا منافاة بين ظهور شئ والانصراف عنه
لمعارض اقوى منه الثانى ان حكمه بكون الامر فى الشرع للوجوب مخصوص باوامر مخصوصة هى احتمل
ذلك لا ما ثبت كونه للندب والحاصل ان الامر الواقع فى كلام الشارع اقسام ثلثة ما تعين
بكونه للوجوب بقرينة خارجية وما تعين كونه للندب كذلك وما احتمل الامرين ومورد حمل الصحابة
والتابعين واصحابنا المحصلين هو القسم الثالث للجميع والالورد شئ اخر وهو ان من الاوامر الواردة
فى الكتاب والسنة ما تعين حمله للندب فكيف يدعى حمله على الوجوب واقول لا يخفى ان الوجهين

وان

وان دفعا المنافاة الا انه يرد استدراك المقدمة القايلة بان الامر مستعمل فى الكتاب والسنة
للندب لما قد ثبت عند السيد ان الامر فى هذا المعنى مجاز فلا ينفع وكلام المص فى قوة الترديد
وحاصله ان حمل الاستعمال فى الندب مجازا لم يرتبط بمقصوده وان حمل حقيقيا توجه المنافاة
الا انه حذف احد الشقين اكتفاء والامر فيه هين فالصواب فى دفع المنافاة ما ذكرنا
جواب منع الحصر فان قلت اقول ظاهر كلامه ان الادلة السابقة تفيد القطع فان العدول عن اختيار
احد شقى الترديد الى منع الانحصار مع اشتراك الشق الثالث مع احد الشقين المذكورين فى
الفساد وبعيد سيما بدون منع كون ما ذكر فى ذلك الشق فاسدا مع ان فيه زيادة مؤنة ايضا
والمكن دفعه بان ارتكاب المؤنة لغرض مطابقة سند المنع للواقع لا ضير فيه والامر ههنا كذلك لان
وجوب المامور به انما يستفاد من تلك الامارات لا من مجرد المستفاد والمتضمن لكون الامر دالا
على الوجوب لكن لا يخفى ان كون الادلة السابقة مفيدة للقطع محل نظر الا ان يقال يكون مجموع الامارات
التى تفيد كل واحدة منها الظن مفيدا للقطع ولا يخفى ان ذلك خلاف صريح كلام القوم والمص
ايضا حيث عدوا كل واحدة من الامارات السابقة وجها على حدة ودليلا مستقلا على المطلوب
وعلى هذا يكون المجموع دليلا واحدا ولعلهم عدلوا عن كون كل منها دليلا على حدة الى جعل المجموع دليلا
واحدا من باب تغيير البيان تنزلا واستظهارا يستفاد من تضاعيف اقوال حمل الامر
على الندب فى احاديثنا المروية اما القرينة الدالة عليه من البين انه لا يستلزم كونه مساويا
للحقيقة فان اكثر الالفاظ فى كلام العرب شاع استعماله فى المعانى المجازية وعليه معتمد الشعراء
والخطباء واشباههم واما المعارض او ضعف فى السند وذلك لا يستلزم الاستعمال فى الواقع
فى الندب بل مقتضى الجمع بين الادلة والعمل بدليل خاص يدل على رجحان العمل بمقتضى الرواية
الضعيفة وتوضيحه ان الروايتين المعتبرتين مثلا اذا تعارضتا فان قلنا بكون احدى المعارضتين
قرينة للمراد من الاخرى فالامر فيه كما فى الشق الاول وان قلنا بان الدليل وهو ترجيح اعمال الدليلين
معا على اطراح احدهما دل على ان المراد باحدهما الندب وليس ذلك قرينة يكون مصححة لساير

الاطلاقات المجازية فانها حجة الاقتران بقراينها او ما في حكمه بخلاف اكثر المعارضات فان الامر تعلق
بالمكلف والمعارض الصارف عن الوجوب باخبار الامر من احدهم عليهم السلام والمعارض من آخر
منهم عليهم السلام وبينهما ازمنة متراخية واوانة متباعدة ولا يتمشى القول بان وقت الحاجة تاخر
الى حين البيان وبعد القول بان كان في جميع ذلك قرينة حالية او مقالية بين المراد اسقطها الراوي
او لم يذكره قوى ما ذكره المصنف بل يفهم منه ترجيح الحمل على الندب لكن اثبات شيوع ذلك في الاخبار
الصحيحة مشكل واما الاخبار الضعيفة فمن البين ان حملها على الاستحباب غير معلوم بل انما يستفاد الرجحان
المطلق من الخبر المستفيض الدال على ترتب الثواب على العمل بما نص به الخبر الضعيف ولا يستفاد عدم
ترتب الذم على تركه من الاصل وعدم الدليل عليه وهذا بالحقيقة اطراح للخبر الضعيف لا حمل له على الندب
الا ان يقال الاخبار الضعيفة وان لم يكن الظن المستفاد منه معولا عليه في الاحكام الشرعية الا ان كثرتها
او بعض الخصوصيات المقارنة لها ربما اورث الظن بكونها من المعصوم ومراد منها الرجحان بخصوصه
المعارضات وهذا القدر كاف في مدلولات الالفاظ فليتامل فقالوا بافادتها التكرار في
ظاهر القول بالتكرار انه قيد للمامور به فيجب فعله مكررا فيعصي بتركه واما القول بالمرة فدائر بين ان
يقولوا بالاثم بالتكرار وبين ان يقولوا المامور به هو الماهية المرة واما ما زاد عليه فلا يكون امتثالا للامر
ولا مخالفة له والظاهر من كلام المصنف ان القائلين بالماهية يقولون بتحقق الامتثال بالمرة الاولى في
والثانية وهكذا ايضا وان لم يترتب على تركه ما عدا الاولى فالفرق بينه وبين القول بالمرة با
لمعنيين ظاهر واما اذا قلنا عند كون الامر لطلب الماهية لا يتحقق الامتثال الا بالمرة الاولى فالفرق
بينه وبين المعنى الاول للقول بالمرة ظاهر واما بالمعنى الثاني فلا فرق ظاهرا الا بحسب المفهوم ولا يكاد
يتحقق ثمرة للخلاف ويمكن ان يقال المراد بالمرة هو الفرد الواحد لا المجرد والكون في الزمان الواحد فلو
تحقق في آن واحد افراد متعددة من الفعل المامور به لم يكن الجميع مطلوبا بل كان المطلوب واحدا منه
مشتبها فيستخرج بالقرعة لو تعلق الغرض منه ولو قلنا المطلوب هو الماهية كان الجميع فردا للمامور به
مثلا لو اعتق رجل في كفارة رقابا متعددة فان قلنا بالمرة كان المامور به واحدا من الاعتاقات

ال أبة

المتعددة ويقع الباقي تبرعا وقد يتعلق الغرض بتعيينه ليتميز الثانية عمن يتعلق به الولاء على ما هو المشهور
من ان الولاء انما يتعلق بمن يعتق تبرعا وقد يحتاج الى القرعة واما على القول بالماهية فلا وجه لكون
واحد خاص او غير خاص كذلك بل الجميع من الكفارة لصدوره عمن كان مشغول الذمة مشتملا على شرائط
الامتثال فلا سبيل الى عدم براءة الذمة ولا الى التخصيص بواحد بخلاف القول بالمرة فان الامتثال
لما لم يكن الا بواحد بخلاف وهذا التمهيد مبني على ان الاعتاق عبارة عن الفك المترتب على الصيغة
لا عن نفس الصيغة وهناك نظر دقيق وهو ان هذا انما يتم لو وجب ان يكون الامتثال بالمعين
وهو ممنوع بيان ذلك ان الامتثال لو لم يجب ان يكون بالمعين لم يتوجه ان الواحد بالمعنى المقابل
للكثير يتحقق عند تحقق المتعدد تحققا ابهاميا مترددا بين تلك الامور وكذا الماهية الكلية متحققة من
باب تحقق الكلي الطبيعي فلم لا يجوز ان يكون بهذا المبهم المتحقق في هذه الصورتين معا لا شيء من المعينات
ويندفع بانه بعد تعلق الولاء بجميع المعينات في الصورة المذكورة وتعلقه ببعض دون بعض ترجيح بلا مرجح
عدم فتعين تعلقه بالجميع واما القول بالمرة فيجب تعلق نفي الولاء بالواحدة المعينة لبعد تعلق الامر بالواحد المقابل
للكثير وتعلق نفي الولاء بالكثير وهذا الفرق انما يتجه في مهية يمكن صدقها على الواحد والكثير من افرادها جميعا لا بدلا
والا لم يكن فرق بينهما مطلقا وبينهما مقيدة بالوحدة واما تعميم حكم صدق الكلي على الكثير من افراده فخارج
عن قانون العرف فليتامل ثم يدروا الا بما هو في اختيار صيغة التثنية لان القول بالمهية
من المستحدثات ولم يكن قديما والقول بالوقف سابق عليه وبتقرير آخر وهو انا نقطع بالفرق
بين التقريرين انه ادعى في الاول كون مدلول الصيغة هو طلب حقيقة الفعل وان حقيقة الفعل تخرج
عنه المرة والتكرار ولم يمكن الاستدلال عليه فكانه يدعي البداهة فيه وفي الثاني استدل على تلك المقدمة
بالوصف بالاوصاف المتقابلة وما يدخل في الشيء لا يوصف ذلك الشيء بالمقابل بانحصار الحاصل ان الامر
مدلوله طلب مبدأ الاشتقاق والمرة والتكرار خارجان عن المبدأ اما بالبداهة او بدليل وصفه بالمتقابلين
وهذا مبني على ان اسم الجنس موضوع للماهية من حيث هي كما هو المختار عند المتاخرين او على ان المصادر
الغير المنونة كذلك على ما ادعى السكاكي الاجماع عليه من البين ان الفعل انما يشتق من المصدر مع قطع النظر

عن التنوين العارض حين الاستعمال او على ان المراد بالمهية ما يقابل المرة ولا شك ان المرة انما يتناول
الفعل الواقع في الدفعة الاولى واما الواقع ثانيا فانه وان صدق عليه انه مرة واحدة في نفسه الا انه لا يصدق
على المجموع انه مرة واحدة فلا يكون الامتثال بالمجموع وتوقف الامتثال الى المرة الثانية وعدم حصوله
بالمرة الاولى اصلا مع تقدمها غير معقول فتعين ان يحصل بالمرة الاولى بخلاف الفرد المنتشر فان المراد به
هو الجزئي الاعم من جزئيات متعددة او واحدا او المراد بالمرة هو المرة الاولى فلا يتناول الثانية بخلاف
الماهية بمعنى الفرد المنتشر الا الطلب ايجاد الفعل بمعنى المعنى المصدري اقول لا يخفى ان الحكم بانحصار
مدلول الامر في الطلب بمعنى المصدري يدفع الايراد الآتي بقوله وما يقال من ان هذا انما يدل الخ اذ
ما ذكره في جوابه انما هو ما تضمنه اصل الدليل بلا زيادة عليه وهو سياق غير مستحسن بل الاولى ان يقرر
الدليل على وجه يبقى متوجها للايراد ثم يورد السؤال والجواب ومع ذلك كون مدلول الصيغة هو الطلب
بالمعنى المصدري كيف وهذا يلزم ان يتحد الامر وهذا التركيب الاخباري اعني طلب ايجاد الفعل ولا
يكون بينهما التفاوت الا بالاجمال والتفصيل وهو ظاهر الفساد ويمكن ان يقال في دفع الاول ان مراده
بكون مدلول الصيغة هو المرة او التكرار ان الصيغة يدل على الطلب والطلب يشتمل على المرة والتكرار
هو فدلالته على احدهما انما هي في ضمن دلالتها على الطلب وحاصل ان دعوى الظهور والايضاح بالقياس الى الزمان والمكان بالتقرير الاول والبيان بانه اتصاف بالمتقابلين في اللغة انما يدل
على خروج المرة والتكرار عن المادة واما خروجه عن الطلب ايضا فمع هذا اسقاط الجواب قوله واين هذا
عن الدلالة على الوحدة او التكرار واما قوله وقد يبنا انحصاره فان من قال باحدهما قال معنى
الطلب في ذلك وكان غرض المصنف انحصار مدلوله في طلب ليس معناه الا احد الامرين وهو غير بعيد
عندنا الا ان فيه ان عبارته قاصرة وهي في دفع الثاني ان المراد بكون معنى الصيغة هو الطلب بالمعنى
المصدري ان محل الشيء يعبر عنه في العرف ويتضح ذلك ايضاحا تاما ولو كان شيء من الوحدة
والتكرار داخلا فيه لم يحصل ذلك الكشف والايضاح التام ثم لا يخفى ان المقصود من قوله انا نقطع
بان المرة الى قوله ثم انه لا خفاء انه ليس المفهوم من الامر بيان ان المرة والتكرار خارجان عن

عن حقيقة الفعل اعني المصدر واما خروجه عن الامر بالكلية فانما تعرض له بقوله ثم انه لا خفاء انه ليس
المفهوم من الامر الا طلب ايجاد الفعل فعلى هذا ليس التمثيل بقولك لانك تقول اضرب ضربا قليلا
او كثيرا او مكررا او غير مكرر لانه لو صح دل على خروجهما بالكلية فيلغو التعرض له ثانيا وتوجيهه ان
ههنا قيدا يجب ملاحظته في نظم الكلام ليتم الدليل وهو قولنا من غير تناقض او تكرار فلو قيدنا بالمادة
والصيغة معا بان يكون المراد ان ذلك التقييد صحيح من غير ان يناقض شيء من القيدين شيئا
من مدلولي المادة والصيغة لدل على خروج المعنيين عن مفهومي المادة والصيغة ولكن المستدل لم يدع
في المقدمة المطلوبة بل انما ادعاه عدم التناقض مثلا بالنسبة الى المادة فبقي احتمال مناقضة
شيء منهما ظاهر مفهوم الصيغة فلذلك احتيج الى بيان خروجه عن الصيغة بمكن دعوى المناقضة بالنسبة
الى مفهوم الصيغة ايضا او ان المناقضة والصرف عن الظاهر خلاف الاصل والاصل في الاستعمال
كون المستعمل فيه معنى ظاهرا حقيقيا لا مجازيا غير ظاهري لكن هذا دليل آخر لا يوجب الاستدراك
في الدليل المذكور وفيه تكلف والاصوب في التمثيل هو بالجملة الخبرية كقولنا ضربت ضربا قليلا او كثيرا
واما التقرير الاول فيمكن ان يكون قوله فكما ان قول القائل اضرب غير متناول الخ تقريبا للدعوى
على الدليل مع قياس كما هو مقتضى كلمة الفاء فليتامل فيلزم التكرار في المامور به او رد عليه
ان كون الضد متروكا دائما لا يقتضي فعل المامور به دائما لجواز الواسطة واجيب تارة بانا نفرض في
ضدين لا ثالث لهما فاذا ثبت فيه ثبت في الباقي لعدم القائل بالفصل فلا يرد انه لا يثبت الدعوى
الكلية كذا قيل وفيه نظر لان النزاع انما هو في دلالة الصيغة على التكرار ولزوم التكرار في مادة خاصة
لعدم الواسطة بين الضدين لا يستلزم ان يكون الصيغة دالة عليه في تلك المادة بل الدلالة
المذكورة مركبة من دلالة لفظية وعقلية والكلام في الدلالة اللفظية الصرفة لمنا ولا فاتها الثلث
اذ الكلام في مدلول الصيغة مع قطع النظر عن خصوصية المادة ملزوما للتكرار سواء كان اللزوم بديهيا
او نظريا موقوفا على مقدمات كثيرة وسواء كان جامعا لشرائط الدلالة الالتزامية او لا والآخر
بان المراد انه نهي عن جميع الاضداد وترك جميع الاضداد لا يحصل الا بفعل المامور به كما توهم الكعبي

ليس هو

وفيه ايضا نظر لان كلام الكعبي في ان فعل الشيء موقوف عليه لترك ضده بل مراده ان ترك الشيء قد يكون موقوفا على شيء آخر سواء كان ضدا او لا فلا يلزم عليه ان يقول المكلف لا يخ عن فعل شيء من الاضداد وستعرف هذا ان المعيان فتشه وثالثها بان لا نزاع في كون الامر بالشيء نهيا عن ضده العام بالمعنى المذكور في المقام وظاهره انه لا واسطة بينهما اي بين الشيء وضده العام وايضا التكرار في الامر مما قيل فيه نظر اذ من قال بالتكرار قال انه للتكرار الممكن عقلا وشرعا كما صرح به الآمدي في الاحكام فلا يلزم التكرار في زمان يمتنع من فعل غير المامور به مما يلزم فعله شرعا او عقلا لانه تكرار غير ممكن فلا يكون التكرار على مذهبه مانعا من فعل غيره مما يجب فعله انتهى ويمكن ان يقرر مراده ان التكرار في الاصل هو التكرار مطلقا لانه ولما لم يمكن التكرار الا في المقدور لم يصح القياس وكون الجامع عليه علة التكرار الممكن لا التكرار المطلق فلا يصح القياس عند المعترض بان الجامع علة للتكرار الممكن كما حقق في التهذيب تحقيقه في الامر ايضا ومن الثالث بعد تسليم مراده دعوى كون الامر بالشيء نهيا عن ضده على اطلاقه وانما يصح الدعوى في الضد العام بالمعنى الخاص وبعد التنزل عن هذا المنع تخصيص الضد بالضد العام وارادة الترك يرد منع آخر وهو ما ذكره المصنف مفصلا وانت قد عرفت مما سبق انه على تقدير عدم ارادة الضد العام بهذا المعنى يرد منع آخر هو منع استلزام دوام ترك الضد دوام فعل الآخر ولا ريب في شهادة العرف بانه قيل يرد عليه ان الفعل الصادر في المرة الثانية كما هو فرد للطبيعة من حيث هو كذلك كان فرد الطبيعة المقيدة بالوحدة المطلقة وهو المراد بكونها المرة فكما تحقق الطبيعة من حيث هي في ضمن هذا الفرد تحققت الطبيعة المقيدة بالوحدة المطلقة في ضمنه وكما انه يكفي لتحقق الطبيعة من حيث هي بالفرد الخاص فكذا الطبيعة المقيدة بالوحدة المطلقة فالتوقف بانه اذا كانت الطلب لحقيقته كان ممتثلا بالفرد الخاص في الزمان المتأخر واذا كان الطلب المرة لم يكن كذلك بحث انتهى اقول انت تعلم ان الفرق بين الماهية والمرة اما بان الاول يصدق على المجموع بخلاف الثاني او بان الاول يصدق على المرة الثانية بخلاف المرة لان المراد بها الدفعة الاولى نعم يمكن ان يقال هذا القدر لا يصير سببا لحصول الامتثال على التقدير الاول ح يتوقف الى ان يحصل

بالمرة الثانية لان صدق الماهية على المجموع مطلقا يستلزم ان لا يحصل الامتثال بالفرد الاول هو

فصل

ليس بعض حمل الضد ح

ظاهر هو

الفرد الثاني بل المؤلف وقد حصل الامتثال بالفرد الاول فاما ان يبقى الطلب بالنسبة الى الحقيقة ثانيا للمهية او لا يبقى فان بقي فاما بالوجوب او الاستحباب فعلى الاول كان قولا بالتكرار وعلى الثاني يكون مذهبا جديدا مع اشتماله على استفادة الوجوب والاستحباب معا من صيغة واحدة وعلى الثالث لا يعقل منع حصول الامتثال بالفرد الثاني ولهذا ذهب بعضهم الى ان القائل بالمرة قائل بالمنع من الزيادة بخلاف القائل بالمهية فانه يجعل الزيادة مسكوتا عنه وقد عرفت امكان الفرق بوجه آخر فليتامل فلو اخر المكلف عصى اقول لا يخفى ان معنى كون الامر للفور هو ان الطلب متعلق بالفعل في الزمان الثاني لزمان الامر فالتاخير يستلزم مخالفة الامر بديهة وهو معنى العصيان واما تفرع صحة الفعل بعده وعدمه عليه فامر يحتاج الى النظر والتامل ولهذا اعتقد البحث آخر بخلاف العصيان بالتاخير فانه ظاهر اللزوم للفور كما لا يخفى والدليل على التقييد قوله تعالى الا ان لو كان الذم باعتبار مخالفة الامر المقيد وجب ان يذكر ما هو مناط وهو التقييد في مقام الذم ولا يذم على مجرد مخالفة الامر كما هو ظاهر الآية الكريمة لانا نقول قوله تعالى اذ امرتك يحتمل وجهين احدهما حين صدر الامر مني والثاني حين امرتك بايقاع الفعل فيه وعلى الاول يكون اذ ظرفا لنفس الامر وعلى الثاني ظرف المامور به وكلا الاحتمالين شايع وترجيح احدهما على الآخر ممنوع والدليل انما يتم لو كان المراد الاول واما على الثاني فالمذكور في مقام الذم مخالفة الامر المقيد لا المطلق لتمكنه من الامتثال بالمبادرة قبل على هذا وان لم يلزم التكليف بالمحال الا انه التزام بوجوب الفورية في العمل لتحصيل براءة الذمة وان لم يثبت كونه مدلول الصيغة لغة اذ جواز التاخير مشروط بمعرفته ولا يمكن تلك المعرفة فينحصر الامتثال بالمبادرة الفورية فبحث فالصواب في الجواب ان يقال ان جواز التاخير في آخر ازمنة الامكان لظن المكلف وهو غير مجهول له حتى يلزم التكليف بالمحال فيستمر جواز التاخير باستمرار ظن المكلف بقاء زمان امكانه و ينقضي عند ظنه بعدم امكانه بعد ذلك الجواز مشروطا بآخر ازمنة الامكان في الواقع حتى لا يكون معلوما للمكلف انتهى اقول فيه نظر لان جواز التاخير غير مشروط بمعرفته ممتنعة نعم العلم بالجواز مشروط بمعرفة ممتنعة واللازم منه عدم حصول العلم بالجواز لا عدم الجواز في الواقع وتوقف الجواز على العلم

وليس هو

هو قد يقال الحث الخروج عن العهدة يقينا فيما حصل التكليف به يقينا وهذه المقدمة لو تم امكن الاستدلال على ان المبادرة واجبة لعدم اليقين براءة الذمة لكن تلك المقدمة محل نظر ولعل المجيب منعها فعلى هذا لو اخر المكلف الفعل المكلف به ثم تيسر له فعله اثما وان لم يوافق لداعي اثم ولا امتناع في مثل هذا التكليف فان المراد بالمغفرة سببها اه اورد عليه ان الظاهر من سبب المغفرة هو التوبة لا فعل المامور به فانه سبب للثواب لا للمغفرة ولو صح ذلك باعتبار بناء على القول بالاحباط فلا يستقيم في جميع المواد اذ ربما لا ذنب للمامور به اصلا وجوابه انه قد ثبت في بعض العبادات المامور بها كونها موجبا لسقوط الذنوب كحديث نقل الصلوة دون الذنوب في غيره وان لم يثبت في الجميع ويمكن اتمام الدليل في الكل بعدم القايل بالفصل وايضا لما كانت التوبة مما امر به كان المطلوب حاصلا ايضا والمطاعنة ما في الباب انه لا يتناول العبادات فينبغي منع دلالة الآية على وجوب المسارعة في الكل وهو المنع الذي سيأتي وبما ذكرناه يخرج الجواب عن عدم استقامته في جميع المواد بناء على عدم تحقق الذنب في بعضها غاية الامر ان يكون الآية الكريمة من قبيل العام المخصص وهو حجة في الباقي على انه يمكن ان يقال ليس المراد من المغفرة ما هو سبب لها بالفعل بل ما هو شانه ان يكون كذلك وذلك لان الوارد في الآية هو المغفرة لا سبب المغفرة والمفروض ان التجوز لازم في هذا اللفظ لعدم صحة الحقيقة كما ذكره المصنف وبعد التزام التجوز لا ترجيح لان يكون مجازا عن سبب المغفرة بالفعل على كونها مجازا عما من شانه في اكثر المواد ان يكون سببا للمغفرة وعلى تقدير تحققه لا يبلغ درجة يعارض ترجيح ابقاء العام على ظاهره بحيث يكون سببا للتخصيص فالترجيح في جانب ابقاء عموم الامر بحيث يشمل من لا ذنب له بجعل المغفرة عبارة عما من شانه ان يكون سببا للمغفرة ومن هذا ظهر ايضا اندفاع ما قيل من عدم عموم اللفظ وشموله لجميع اسباب المغفرة فلا يفيد وجوب المسارعة في كل امر كما هو المدعى على انه يمكن ان يفهم العموم من وصف المغفرة بكونها من الله تعالى فان المغفرة لا يكون الا من الله تعالى بناء على ان المتبادر من عرف الشارع بل العام هو غفره وصفحه عن ذنب المكلف فوصفها بكونها منه تعالى وصف الصفات بجنس وهو يفيد العموم كما صرحوا به في قوله تعالى وما من دابة في الارض الآية ثم بناء الدليل على ترجيح

يكن هو

التخصيص على التجوز كما هو المشهور والا فاسباب المغفرة تتناول بعض المستحبات التي ذكر في فضلها انها تخصيص موجبة للمغفرة فكما يمكن اسباب المغفرة بغيرها لئلا يلزم وجوب المسارعة الى المستحب كذلك يمكن حمل الامر بالمسارعة على الندب ليدفع ذلك ومنع ترجيح التخصيص على التجوز بعد ما تقرر من شيوع التخصيص في العمومات سيما التجوز في الاوامر القرآنية بحملها على الندب مما لا وجه له نعم يرد ان اللازم من الآيتين وجوب الفورية في العمل بالمامور به شرعا ولا دلالة له اصلا على ان صيغة الامر تدل على الفور والا لكان مفاد الصيغة اقول لا يخفى على عارف بالعرف ان المسارعة انما تطلق فيما امكن تحقق الفعل المسارع فيه بالتراخي والمهلة اذ لا يحسن القول بان الشمس سارعت الى الانكساف وقت مقارنة القمر لها لكن لا مكان الدلالة كاف في صحة هذا الاطلاق الا ترى ان الحاج تضيق عليه الوصول الى مكة شرفها الله تعالى جهده فاجتهد جهده وسعى طرفه فوصل يوم عرفة الى الموقف حين الزوال بعد ارتكاب مشقة شديدة او بعد الزوال بحيث لم يفت الوقوف وكان بحيث لو لم يصل في الوقت الذي وصل فيه فاته الموقف في تلك السنة يصح ان يقال انه سارع الى ادراك الحج او الموقف في تلك السنة مع انه لا يحصل بعد ذلك الموقف الشرعي وانما يمكن الموقف مكانا ولا يمكن حقيقة الشرعية ولعل البطلان يكفي مؤنة البحث في ذلك اذ تقرر ذلك معول لا مكان تحقق المامور به بعد فوت وقت الفور كاف في ذلك واعلم انه يصح شرعا لكنه ياثم بالتاخير ولا ملازمة بين الاثم والتاخير وبين عدم الصحة لان من جهة عدم الدليل على الصحة على تقدير الاثم بالتاخير كما سيذكره المصنف ولعل هذه الآية يقتضي بمجموع المادة والصيغة دليل على الصحة على تقدير الاثم بالتاخير نعم هذا الجواب لا يتاتى من قبل من يقول بعدم الصحة بعد فوت وقت الفور لكن سيذكر المصنف ان المستدل بالآية لا ينبغي ان يقول بعدم الصحة بعد فوت وقت الفور وذلك ليس بجائز فتامل وفي الحاشية بعد التامل ان حمل سارعوا على الندب مجاز ويمكن ان يكون بمعنى بادروا ودليل للفورية فتعارض المجازان ولعل الاول ارجح لاصالة عدم الفورية انتهى وبطلانه بخصوصه ظاهر اي بطلان خصوص القياس في اللغة ظاهر لحصول الاتفاق عليه والكلام انما هو في بطلانه في الاحكام محل النزاع فان قلت ما ذكره المستدل هو الحاق الفرد بالاعم الاغلب وليس ذلك من القياس في شيء لانه

الوقت هو ولا يحصل ح

لعل هو فعله بعده على انه يمكن ان يقال العق الفعل يكون بعده صحيحا شرعا هو

حال صح

الاستدلال هو ايجاب جزئيّ على جزئيّ لا ايجاب اكثر الجزئيات على بعضها وما نحن فيه من قبيل الثاني لا الاول قلت
لعل المراد بالقياس هو الاستدلال ايضا وهو غير جائز في اثبات اللغة كما هو المشهور والمراد به الدليل الذي
يشتمل على الترجيحات في التمسك بلوازم الماهيات وبالجملة الدليل العقلي المجرد عن النقل كما سبق
مرارا من ان العقل لا مدخل له في اثبات اللغة واطلاق القياس على هذا المعنى وان كان خلاف
اصطلاح الفن لكنه من مصطلحات العلوم التي يحتاج منه هذا العلم ما ذكره المصنف سابقا الا انه لا يلائم

يستمد نسخه

ح قوله وبطلانه بخصوصه ظاهر فتامل واما ما قيل من انه اما ان يكون قياسا او استقراء لعدم
احتماله طريقا آخر غير هما والاستقراء يجب ان يكون متصفا بجميع الجزئيات وإلّا لم يفد القطع فههنا
لم يحقق ذلك الاستقراء لكون الامر متنازعا فيه فتعين ان يكون قياسا ههنا ففيه ان الاستقراء
التام انما يطلب لتحصيل اليقين ولا يخفى انه غير مطلوب ههنا اذ لا يفيده شيء من الدلايل المذكورة
في هذا الباب والاستقراء الناقص والقياس متساويان في عدم افادة الظن في مثل هذا المقام لكونه

والاستقراء الناقص يحصل مما ذكره المستدل فالصواب ان يقال ان صح

مجردا عن النقل وعقليا صرفا لكن المجيب اقتصر على احدهما اكتفاء وان احتمل كلام المستدل كلا منهما لكن
يبقى ان الاقرب لكلام المستدل هو الاستقراء لا القياس على ان تعليل الامر في الاكتفاء التي وجرى
وههنا كلام آخر هو انهم ذكروا في بحث اشتراط بقاء المبدا في اطلاق المشتق انا استقرينا وتتبعنا
فوجدنا المشتقات كذلك كالكافر لا يصح اطلاقه على اكابر الصحابة والمؤمن على المرتد المصر على الارتداد
والنايم والمستيقظ وغير ذلك مع انه لا يخفى ان الاستقراء التام لا يتصور في مثله وكذلك ذكروا انا تتبعنا وجدنا
كل مشتق لا يصح اطلاقه على شيء الا باعتبار قيام المبدا وغير ذلك كما في رفع الفاعل ونصب المفعول وذكروا
ايضا انا تتبعنا فوجدنا ان كل ما نطق انه لا فايدة في اللفظ سواء كان مرادا باللفظ وبذلك يثبت

اللفظ صح

وضع للمعاني المفهوم منه كمفهوم الشرط والصفة والنقض في ذلك بالجزء على ما قيل من انه لا يدل دلالة مفهومه والتزام
عدم الدلالة فيه نقض لتلك المقدمة الاستقرائية وههنا ايضا قد استدل باحوال ساير اقسام الكلام
على احوال الامر من باب الاستقراء فلا يكون قياسا ولا استقراء مردودا كما فيما نقلنا من الايمة
وهذا وان لم يرد على المصنف الا انه يرد على كثير من الاصوليين الذين قالوا بهذا الجواب في هذا المقام

مع قولهم بما نقلنا فتامل لا يمكن توجيهه الى الحاصل في الخبر ان مفاد الكلام الخبري والانشائي
انما هو الحال بمعنى آن التكلم والتلفظ بالصيغة فلما لم يمكن ذلك في الامر وايضا هو خلاف المدعى
لان الفور لا يراد به زمان التكلم بل ما هو قريب منه وبعده بلا فصل يعتد به عرفا فلم يتم القياس واما
القول بان الحكم المذكور يعني افادة زمان الحال اللآفات في الامر لعدم امكانه فيه فيجب ان يراعى فيه
ما هو قريب من ذلك الحكم لحكم ما لا يدرك كله لا يترك كله وهو رعاية الفور ففيه ان هذا لا يرجع الى
القياس بل هو محض مناسبة لا يمكن ان يتمسك بمثله في اللغة وغيره بخلاف القياس او الاستقراء فانه
وان لم يمكن التمسك به في اللغة الا انه يمكن التمسك به في غيره فلا يتوهم جمع انه يرجع الى الجواب الاول
فتامل ويجب ان يعلم ان دلالة الامر على الطلب ذاتية وعلى الحدث بمادته والطلب عبارة عن

الفعل صح

النسبة الانشائية القائمة بنفس المتكلم المتعلق بايقاع ويجري مجرى الاخبار في الجملة الخبرية ولا يخفى ان
الكلام في كون مفاد الخبر ومدلوله في الان والحال لا لكون الاخبار في الآن والحال وكذلك الا
الانشائيات غير الامر انما يدل على كون المطلوب في الان بان يتعلق الطلب بوقوع المطلوب في الان
اي يقع الان ظرفا للمطلوب لا لنفس الطلب فان الاستفهام انما يفيد الان بمعنى كون الان ظرفا للتفهيم
وكذلك النهي يدل على طلب الترك الواقع في ذلك الترك في الآن وما بعده فالقياس يقتضي كون الطلب
في الامر متعلقا بايقاع الفعل المامور به في الحال لا كون الطلب واقعا في الان نعم يرد ان دلالة
الخبر على وقوع المخبر في الان حتم وانما المسلم دلالته على ثبوت الخبر للمبتدا مثلا لا على زمن ذلك والسند ما ذكره
الشيخ عبد القاهر من ان قولنا زيد منطلق لا دلالة له على اكثر من ثبوت الانطلاق لزيد والجواب
ان الذي يتبادر منه حاصله ان الاستعمال الذي يدل على كون المستعمل حقيقة انما هو الاستعمال الذي

بسبب

لا يعلم انه انما استعمل فيه بسبب القرينة ومعونتها وفيما نحن فيه قد علم انه استعمل فيه بمعونة القرينة
واما بعدها فلكونه مما يتبادر منه المطلق دون الفور والتراخي لا يصح استعماله في احدهما فقد سلم المجيب
استعمال اللفظ في كل منهما ومنع الدلالة للعلم بمدخلية القرينة وتبادر غيرها مع تجرد اللفظ فصار
الحاصل ان الاستعمال وان دل على الحقيقة الا ان التبادر الذي هو اقوى منه يعارضه واما حمله

على انه لم يستعمل في شيء منهما وانما المستعمل في المطلق والخصوصيات انما يستفهم يفهم من القرينة لا من
حيث انه استعمل فيه فلا يلايمه قوله فانهما يفهمان من لفظ القرينة او المناسب على هذا ان يقول

فانهما يفهمان من القرينة وكذا الملايم في الاول ان يقول لم صح

ان الذي يستعمل فيه الامر ليس الا اياه لا ان الذي يتبادر من اطلاق الامر فليتامل ويكفي
في حسن الاستفهام اه اقول لا يخفى ان غاية ما يلزم من حسن الاستفهام احتمال الامر المستفهم عنه ولو بعيدا
فان دفع الاحتمالات البعيدة يستحسن اذ لا شبهة في حسن الاحتياط عرفا بل شرعا ايضا فلو احتمل المجاز
ههنا بل كان شايعا ايضا حسن استفسار المتوقي عن الوقوع في مخالفة المامور به نعم لو لم يحتمل الاحتمال
بل كان المراد هو القدر المشترك قطعا لم يحسن الاستفهام اذ القطع حاصل ح بان الامتثال يحصل باي فرد
كان ومع هذا القطع لا فايدة في الاستفهام اذ الاشكال انما هو في مدرك الوجهين اه اقول مراده
ان ابتناء طرفي الخلاف على معنيين احدهما ملزوم لاحد طرفي الخلاف والاخر للاخر مع وضوح لا فايدة
في التعرض له ولا الفايدة في بيان ما يثبت الملزومين والا ففي كل خلاف يمكن تحصيل مفهومين يكونان
ملزومين لطرفي الخلاف باللزوم البين وهذا انما يتم في المعنى الاول يعني انه ملزوم بين لما بني عليه واما

الفور صح

المعنى الثاني فلا خفاء في انه لا يتصور فيه استلزام لما بني عليه من فوت المطلوب بالفوت فظهر ان
ابتناء المسئلة على الامرين غير ظاهر اما الاول فلما عرفت من ان القول الاول يحتمل في الثاني ايضا
واما الثاني فكذلك ايضا بعينه والحاصل ان القول الاول لا يتوقف على المعنى الاول والمعنى الثاني
لا يستلزم القول الثاني فلو بين ان المعنيين منشأ طرفي الخلاف لكان مفيدا قطعا والاصوب

الخلاف صح

المناقشة في ابتناء عليهما لا عدم الفايدة في هذا الابتناء من حيث وضوحه والمصير من حيث قيل
الموقت اه اقول ما ذكره يرجع الى مقدمتين احديهما انه ح من قبيل الموقت وثانيهما ان الموقت
يفوت بفوات وقته اما الاول فلان معنى الموقت هو تقييد المطلوب بوقت معين كتقييد
الركعتين المطلوبتين بما بين الفجر وطلوع الشمس ح لا شك ان الفور لو كان مدلولا للصيغة لكان
قيد الفعل اذ لا يرتكب احد ان مدلول الامر شيئان منفصلان احدهما غير الاخر فكان معنى
الصيغة ح ان افعل الفعل في الوقت الفلاني اي الوقت المتعقب لزمان التكلم ومن البين ايضا

انه لا فرق بين التقييد بزمان وزمان فيما يترتب عليه على التوقيت واما الثاني فلما تقرر في موضعه ان التكليف
المقيد بالقيد يفوت بفوات الوقت القيد لان المطلوب لما كان هو المقيد ولم يحصل ولم يتحقق دليل على
ان الفعل المجرد عن القيد مطلوب ام لا فلا وجه للاتيان بذلك الفعل المجرد المنفرد عن القيد اذ لا
يحصل بذلك امتثال وتحقيق المقام ان كون فرد ما حقيقة مطلوبا ومتعلقا للتكليف لا يدل على كون

فردا آخر من المفهوم الصادق على الفرد الاول مطلوبا كالتكليف بالصلوة فانه لا يدل على كون فرد مع
على كون فردا آخر صح

الآخر من المفهوم المطلق او من جنسها القريب مطلوبا ومكلفا به سواء في ذلك حين تعذره او عدمه
نعم لو دل دليل آخر قائما مقامها عند تعذرها كان مكلفا ومطلوبا لكنه خارج عن البحث ولا شك انه
لا يتفاوت الحال بكون الفرد حقيقيا او اعتباريا حاصلا من تقييد احد الشيئين المنفصلين بالآخر وما يقال ان م
من ان الميسور لا يترك بالمعسور فكلام خال عن التحصيل ومن البين ان توقيت الفعل عبارة عن تقييده
بوقت خاص فعند فوت ذلك الوقت لم يبق مطلوب يحصل الامتثال باتيانه لعدم دلالة الصيغة على
كون شيء آخر مطلوبا سوى هذا المقيد وعلى هذا يتفرع كون القضاء بامر جديد ولا يظهر للمص كونه معركة للآراء

الوقت صح

وذهاب جمع كثير الى كون القضاء بالامر الاول بناء على ان الامر بالشيء في وقت معين يتحلل الى طلب كون
شيئين الماهية المطلقة وتحصيلها في ذلك الزمان لان غاية ما دل عليه الامر هو كون مجموع الشيئين مطلوبا
واما ان كلا منهما مطلوب مع قطع النظر عن الآخر بان يكون طلبان يتعلقان بذينك الامرين
فلا وانما يقتضي وجوب المبادرة اه بيان ذلك ان هناك امرين يتعلقان بامرين مختلفين
احدهما الامر باصل الفعل فانه يدل على طلب الماهية مع قطع النظر عن الفور والتراخي اذ المفروض
على ان صيغة الامر في نفسها لا يدل على شيء منهما وثانيهما هو الامر بالمسارعة والاستباق ومن الظاهر
ايضا ان احد الامرين لا يدل على تقييد الآخر ايضا فهناك طلبان يتعلق كل منهما بامر آخر وفوت
واحد منهما لا يستلزم براءة الذمة عن التكليف الاخر وقد علم شغل الذمة به نعم لو كان للامرين مصداق
واحد وهو ذلك الفرد الواحد لم يبق للقول بشغل الذمة بالتكليف الاخر دليل واما لو لم يفعل واحد
منهما فلا دليل على سقوط ما لم يفت ولم يخرج عن وسع المكلف والحاصل ان مناط الفرق بين الامرين
هو تعلق الامر بمطلق الماهية في الثاني وعدم تعلقه به في الاول وهذا يستلزم في ذينك الحكمين المختلفين

عند النظر الصحيح كما اوضحناه فاندفع ما قيل من ان طلب الفورية والسرعة وان لم يقتض خصوصية الزمان
المعين كما قال المصنف ههنا فنقول اذا كان الدال عليه نفس الصيغة او دليل خارج لا يتفاوت ذلك وان
اقتضى تخصيص المامور به بخصوص الزمان الاول فلا يخفى كون الدال عليه دليلا خارجا عن نفس الصيغة
كما اذا دل دليل خارج على كون الواجب موقتا بوقت معين فان الواجب يفوت بفواته ايضا عند
من قال بفوات الواجب الموقت بفوات وقته اشهر ومنشأ الاشتباه هو الخلط بين كون تحصيل الله
الفعل في الوقت المفروض واجبا وبين التوقيت فان الدال على الاول لا يدل على الثاني اذ التوقيت
بالوقت بمجرد كون ظرفية الوقت مطلوبة لا يستلزم الطلب فتامل الاكثرون على ان الامر
بالشئ مطلقا تقييد الامر بالاطلاق احترازا عن الامر المقيد وهو ظاهر ومعنى المقيد ان يكون الوجوب
معلقا على حصول شرط كالنصاب للزكاة بان يكون الطلب على حصول الشرط حتى لو لم يحصل لم يكن
مطلوبا فان صيغة الامر وان كان المتبادر منها ان يكون مطلقا غير مقيد بشرط الا ان لفظ الامر
يتناول الامرين على سواء اي المطلق والمقيد ولا يختص بشئ منهما لا نصا ولا ظاهرا فيحتاج الى
اخراجه نعم المتحير عن المسئلة بما هو المشهور من ان مقدمة الواجب المطلق واجب توجه ان قيد
الاطلاق يستغنى عنه على ما ذكره بعض اصحابنا لان الواجب المقيد قبل حصول شرطه الذي يعتبر تقييده
بالنسبة اليه لا يسمى واجبا بقول مطلق كالحج فانه لا يسمى قبل حصول الاستطاعة واجبا وكذا الزكوة
لا يسمى قبل حصول النصاب واجبا ويمكن ان يقال ان اطلاق الواجب على الواجب المطلق وان
كان خلاف الظاهر الا انه لا حجر في التحرز عن تطرق الاحتمال ولو بعيدا او يحتمل ان يكون المراد به
تعميم اعتبارات الامر ومقايساته اي سواء قيس الى الشرط او السبب او غيره حال كونه مطلقا
عن التقييد بالمقايسة الى صنف من المقدمات ح قوله شرطا كان او سببا نوع تفصيل له
وفيه تعسف على الاول يتوجه ان قوله مع كونه مقدورا مستغنى عنه ح لان الامر بالشئ بالنسبة
الى مقدمته الغير المقدورة قيد مقيد البتة على ما تقرر في موضعه الا ان يقال المراد بالواجب المطلق
او الامر المطلق ما كان مطلقا لفظا لا ما كان مطلقا بحسب الاصطلاح المقرر بينهم ويمكن ان يكون

دل م

هو التقييد

الى آخر اقول يحتمل ان يكون قوله مطلقا

تقدير م

شئ مطلقا بحسب اللفظ ويكون مقيدا بحسب العقل فالمراد بما لم يقيد بحسب اللفظ ما لم يتحقق دليل لفظي على تقييده
والعقلي منحصر في عدم القدرة فاذا لم يتحقق دليل لفظي وكان مقدورا ايضا انتفى الدليلان وفيه ان العدول
عن الاصطلاح المعروف بينهم وزيادة هذا القيد وبناء الكلام على انحصار الدليل في القسمين مع ان
فيه ما فيه من التكلف بعيد في قوة المخطئ وارتكاب انه قيد توضيحي ذكر تاكيدا لما اخف مؤنة منه ويمكن
ان يقال ان المقدمات الغير المقدورة قد يختلف الحال فيها فيكون تارة مقدورا وتارة غير مقدور
فهو حال كونه غير مقدور مشروط باحد الامرين اما كونه مقدورا واما حصوله اتفاقا واما حين كونه مقدورا
فهو واجب مطلق فيصدق عليه انه واجب مطلق بالنسبة الى تلك المقدمة في الجملة فيكون هذا القيد احترازا
عن تلك المقدمة حين كونها غير مقدورة فانها ح ليست بواجبة بوجوب ذي المقدمة اتفاقا وباطلة هذا
القيد يحصل الكلام في قوة قولنا مقدمة الواجب المطلق واجب ما دام مطلقا لا دائما ومثل هذا القيد
لا يعد مستدركا فافهم شرطا كان او سببا ح يمكن ان المراد بالشرط ما هو المشهور في الكلام من
انه الموقوف عليه الوجودي الناقص ويخص بالغير المستلزم للمشروط بقرينة مقابلته بالسبب والا فالشرط
اعم من ان يكون جزءا اخيرا للعلة التامة اولا والسبب اولا بوجوده ملزوم لوجود المسبب وبغيرهما هو سائر
اقسام العلل الناقصة من عدم المانع والمعد والجزء ان قلنا بدخوله في النزاع على ان الشرط بالمعنى المذكور
انما يتناول الشرط العقلي والمقدمات العادية داخلة في القسم الثالث اذ يصدق عليه عرفا انه مما لا
يتم المامور به الا به وان لم يصدق عليها الشرط بالمعنى المصطلح فلا يتوهم انه لا يتحقق مصداق للقسم الثالث
واما حمل الشرط على الشرط الشرعي فتخصيص بعيد يستغنى عنه بما ذكرنا وفصل بعضهم فوافق اه انما اقتصر على
القولين لعدم تحقق القول الثالث بين اصحابنا والا فهناك اقوال اخر غير ما ذكرنا كالفرق بين الشرط
الشرعي وغيره لوجوب الاول وعدم وجوب الثاني اما مع ضم السبب الى الاول ان قلنا بتحقق الاجماع المذكور
ولو تحقق القول بكل من احتمالي القول الثاني الاول من هذين القولين كان الاقوال في المسئلة خمسة
وقال ان الصحيح في ذلك التفصيل اه اعلم ان ههنا شرطية ظاهرة من معنى المقدمة وهي انه
متى تحقق ذو المقدمة تحققت المقدمة والايجاب في ذي المقدمة بمنزلة وضع مقدم الشرطية فيلزم

يمكن م

الاجماع على حكمه اولى الثلاثة ان لم ينقل وكا لقول بعدم الوجوب مطلق على القول بعدم تحقق ح

المقدمة

من ذلك ما هو بمنزلة وضع التالي وهو الايجاب والحاصل ان ما يوجب الملزوم فهو يوجب اللازم لكن هذا الايجاب
مشترك بين اللوازم والمقدمات فلو كان النزاع في هذا القدر لوجب ان يوضعوا الكلام في
الاعم من المقدمات واللوازم مع ان المشهور خروج اللوازم المتاخرة عن الواجب من النزاع فينبغي
ان يكون المراد من وجوب المقدمة كونه مطلوبا اصليا كما في ذي المقدمة او ما يساوقه من العلاقة
كترتب عقاب وثواب آخر بازاء المقدمة عدما ووجودا كما يترتب على ذي المقدمة اذا تمهد هذا
فنقول ظاهر كلام السيد انه فرق بين السبب وغيره بانه اذا كان الامر بالشئ مطلقا غير مقيد بشئ لفظا فهو
واجب مطلق بالنسبة الى السبب غير مقيد بالاتفاق وجوده لامتناع تقييد وجوب المسبب بتحقق
للامرين بالنسبة الى غيره لكنه جعل وجوب المقدمة تابعا لاطلاق الامر فمتى كان الامر مطلقا كان
مقدمته واجبة عنده اما لانه جعل النزاع في وجوب مقدمة الواجب المطلق في المعنى الزائد على مجرد الالزام
واراد بالوجوب المعنى الاعم في عبارته بمجرد الالزام لكنه يراه مستغنيا عن البيان كما عرفت مع لا تعرض في
كلامه للنزاع الواقع في مقدمة الواجب المطلق التي هي المسئلة المشهورة واما لانه جعل النزاع في مجرد
الالزام ولكنه لما كان الحكم فيه بديهيا لم يتعرض لبيانه واعتمد على ظهور الامر فيه فهذا يصير القول في المسئلة
المشهورة عنده هو القول الاول المنقول في كلام المصنف من القول بوجوب المقدمة مطلقا ولو
حمل الوجوب عنده على المعنى الزائد لزم عدم التعرض لبيان تحقق هذا المعنى في مقدمة الواجب المطلق
واحالته على الظهور مع انه في غاية الخفاء وفيه ما فيه ومع هذا ايضا يكون مذهبه في المسئلة المشهورة
هو القول الذي ذكره المصنف قال قدس سره لم يفصل بين السبب وغيره في النزاع المشهور وانما فصل بينهما
في ان الامر المطلق لفظا هل يدل على الواجب المطلق قطعا او يكون محتملا للقسمين واما النزاع المشهور
فلم يتعرض له اصلا بناء على الاحتمال الظاهر ولتعرض على الاحتمالين الاخرين لكن لكل منهما بعدا ما كاستبعاد
كون النزاع في معنى الالزام او ركاكة عدم التعرض لبيان ما هو في غاية الخفاء فتامل الا ان يمنع
مانع انه لعله يرى السبب من مقارنات الملزومات العادية كضرب السيف لحز الرقبة فانه ملزوم
عادة له لكن قد يمنع عنه مانع بطريق خرق العادة واما العقلي بمعنى الجزء الاخير للعلة التامة وما في حكمه فالتخلف

والمقدمات ح

على الالزام

عنه

عنه انما يتصور بالقول بتخلف المعلول عن العلة التامة ومن هنا يظهر ان تفسير السبب بالعلة التامة غير
متوجه وايضا فان وجوب العلة التامة يستلزم وجوب اجزائه وجميع الشرائط داخلة فيه فيلزم وجوب
جميع الشرائط والجواب ان وجوب العلة التامة مشروط بتحقق الاجزاء الغير الملزومة لوجوده كما ان
وجوب المسبب كذلك فلا ايراد لكن لا يخفى ان السبب يجب ان يكون امرا اختياريا حتى يكون
وجوب الواجب بالنسبة اليه وجوبا مطلقا ومن البين ان العلة التامة لكل شئ يدخل فيه الامور الغير
الاختيارية وكل ما يدخل فيه الغير الاختياري يكون غير اختياري وفيه ايضا منع لان الموقوف
على غير الاختياري قد يكون اختياريا بل هذا شان جميع الافعال الاختيارية واما ان المسبوقية
بالاختيار ضروري في اجزائه الاختياري دون ساير الاسباب فتم نعم الظاهر من اطلاقهم ارادة
غير العلة التامة من السبب وكذا هذه العبارة من السيد ره ظاهر في ذلك الا على القول بجواز التخلف
بشرط ان يكون التخلف بطريق خرق العادة الظاهر ان قوله يكون والتخلف كلاهما على صيغة المتكلم
الا ان الاول من المضارع والثاني من الماضي وفي الذريعة لشرط ان الكون قد تخلفت العادة
والصيغتان السابقتان من التفصيل بان اقامة الحدود واجبة هذا هو استدلال المعتزلة
وحاصل استدلالهم ان اقامة الحدود واجبة ولا يتم الا بوجود الامام فيكون نصب الامام واجبا وحاصل
النقض ان هذا يمكن ان يكون من الضرب الاول من الاوامر الواردة في الشرع فيكون كالحج والزكوة
اي ان وجد الامام يجب الحدود والا فلا ومثل هذا الواجب لا يجب مقدمته فلا يلزم وجوب نصب الامام
كذا قيل واقول في هذا الدليل نظر اخر وهو انهم ارادوا بقولهم ان اقامة الحدود واجبة ان اقامتها واجبة
على الامام على ما تقرر ايضا عند المفسرين ان الخطاب للحكام وعثر فواقي متن هذا الدليل حيث
قالوا قد ثبت انه من واجبات الامام ايضا فيه ان وجوب المقدمة انما هو على من وجب عليه
ذو المقدمة فاللازم وجوب نصبه على الامام السابق فهو مع كونه خلاف الاصل مطلوبهم وهو وجوبه
على الرعية كما صرح به فاسد لان الامام انما يجب عليه اقامة الحدود الكائنة في زمانه لا ما يكون

بعد زمانه واما على الامام الذى الكلام فى وجوب نصبه وهو ظرف واوان اراد واوجوبه على الرعية فغير ما ذهبوا اليه وصرحوا به الا ان يقال مرادهم ان ذلك من واجبات الامام ووظائفه وليس وظيفة لغيره وان وجب عليه اقامته الا انه لا يلايمه قولهم بان الاحكام وهذا كما تراه ينادى بالمغايرة بالمعنى المعروف وذلك لان حاصل كلامه انهم ارادوا ان الامر المطلق يجب اللفظ متعلق بشى له مقدمة قبل التكليف بذلك الشى مقيد بوجود مقدمته فى الواقع والكان بمطلقا يجب اللفظ ام لا ففى الاول لا عقاب ولا ذم على ترك الفعل ما لم يتحقق وجود المقدمة ولا يجب تحصيل المقدمة سواء قيل بوجوب مقدمة الواجب المطلق ولا لان الوجوب مشروط والاتفاق واقع على عدم وجوب مقدمة الواجب المشروط وعلى الثانى يتحقق الاستحقاق والذم على ترك الفعل لو ترك لعدم اتفاق وجود المقدمة سواء قيل بوجوب المقدمة او عدم وجوبه واختيار السيد ان المقدمة الكان هو السبب فالامر بالمسبب امر به والا فتحتمل للامرين وانما كان ما ذكره محل التامل لانه اذا قال السيد لعبده اسقنى الماء من غير تقييد فى اللفظ ولا قرينة عليه وكان السقى متوقفا على الشرى مثلا وكان العبد قادرا ايضا فترك الشرى وعند معاتبة السيد بالاهمال اجاب بان الكلام احتمل التقييد والاطلاق ولم يتحقق ولم يظهر احد الطرفين عندى لم يقبل هذا العذر اولوالالباب بل ذموه ونحوه بلا ارتياب ولولا ظهور الاطلاق لم يتوجه هذا الذم وعدم القبول وايضا من البين ان هذا الاحتمال اعنى احتمال الشرط والتقييد كما هو قايم بالنسبة الى الشرائط العقلية والشرعية والعادية كذلك قايم بالنسبة الى غير الشرائط ايضا الغرق تحكم والتزامه بالنسبة الى غيره ايضا كما اذا لم يكن الزكوة فى اللفظ مشروطا بالنصاب فتجويز توقف وجوبه على وجود النصاب بتجويزا مساويا لاحتمال عدمه بعيد عن الصواب جدا هذا او ما يتوهم من ان ترجيح الظاهر على الاصل مقصور على مواضع معدودة لا يتجاوزها وغايته ما ذكرتم كون الاطلاق ظاهرا ولكن يعارضه اصالة عدم لزوم فعل المقدمة على ما هو اللازم من الاطلاق فجوابه انه ليطلق الظاهر على معنيين احدهما ما يحصل

بالفعل

بالظن بشهادة قراين الاحوال والثانى اللفظ الذى يسبق منه المعنى الى الفهم ويتبادر وان لم يكن ظن فيه وقد يقال للمعنى السابق ايضا ولا خلاف بين القائلين بالعمل بظواهر الكتاب والسنة فى تقديمه على الاصل وانما يتجه ما ذكرتم فى الظاهر بالمعنى الاول فظهر ان الشبهة انما نشأت من اشتراك لفظ الظاهر بين المعنيين على ان الكلام فى المسئلة انما هو فيما يظهر من اللفظ كما يدل عليه كلام السيد حيث استدل باحتمال اللفظ للامرين وعدم ترجيح احدهما على الآخر واما تقديمه على الاصل والعمل دونه ففى ترجيحه ما نحن فيه ليس محل خلاف لعرفانه فى هذه العبارة ايماء الى ان بينهما خلافا ولكنه غير معروف فلم يشتهر كساير الخلافات المشتهرة بينهم ونقل بعضهم عن ظاهر المنهاج انه دال على وجه الخلاف وهو ظاهر عبارة المختصر ايضا هذا هو ظاهر ما يقتضيه كلام الاية ويمكن ان يريد عدم الخلاف بين اصحابنا فتامل وان القدرة غير حاصلة الا ظهر على المسببات اما بدون الاسباب انت خبير بانه يلزم على هذا ان لا يتعلق التكليف التخييرى بشى الا مع وجود جميع شرائطه واسبابه لانه مع انتفاء شى من الشرائط والاسباب يمتنع الوجود فلا يتعلق التكليف به ومع وجود جميع ذلك وجب الوجود فلا يتعلق التكليف لشى وهذا متوجه سواء فسر السبب بالعلة التامة او بالمعنى الآخر ويمكن ان يقال الكلام فى المسببات التى علتها التامة غير ارادة العبد ~~او بالمعنى الآخر~~ واختياره ولا جزءا الاخير وذلك واما ما كان جزءه الاخير قدرة العبد وارادته فلا يقوم الدليل فيه لانه عند تحقق السبب مقدور بمعنى انه واقع بقدرة العبد وكذا عند انتفائه لانه يمتنع بانتفاء ارادته فصار الحاصل ان عند عدم السبب الذى هو جزء اخير للعلة التامة ولغيرها غير مقدور للعبد بل ممتنع وعند تحققها لازم الا الوجود اى بغير قدرة العبد وارادته وجودا وعدما ولا يخفى عدم جريانه فيما ذكرنا وفيه انه يلزم على هذا ان لا يتحقق التكليف الا حين تحقق الفعل ووقوعه بارادة العبد او حين امتناعه وانتفائه الى انتفاء ارادته بان لا يتوسط بين انتفاء الارادة وانتفاء الفعل انتفاء شى من الشروط الناقصة الغير المستتبعة للفعل وذلك كما ترى وقد يمكن الاستدلال على المطلوب بان الطلب انما يتعلق بفعل المكلف وهو الحركات الارادية الصادرة عنه التابعة للقوة لتحريك القوة المنبثة فى العضلات

واما الامور التابعة لتلك الحركات المعلولة لها فليست فعل المكلف بل فعل ما كلف يستتبع لها استتباع العلل للمعلولات او استتباع الاشياء للامور المقارنة لها اقترانا عاديا فلا يمكن تعلق التكليف بها ويرد عليه ان اراد بفعل المكلف الكان معلولة القريب فلا نم وجوب انحصار تعلق التكليف فيه وان كان اعم من ذلك فمم لكن لا يجدى نفعا اذ المسبب فعل توليدى للمكلف صادر عنه بتوسط الفعل الاول كما زعمه المعتزلة واستدلوا عليه بحسن المدح والذم عليه والحق ان يقال عند تعلق التكليف بالمسبب اما ان يكون المطلوب وجوده فى نفسه او ايجاد المكلف اياه والاول باطل فتعين الثانى وح ايجاد المكلف للمسبب اما ان يكون عين ايجاده للسبب وقد نسب اليه اسنادا عرضيا ام ايجاد آخر غير الايجاد الاول والثانى باطل لانا نعلم ان ليس ههنا شى آخر وراء فتعين الاول وهو المطلوب وبالجملة ليس اتيان المكلف بالمسبب المطلوب بالتكليف فعل آخر غير ايجاده للسبب بل هو امر واحد ينسب اليهما بحسب الاعتبار والنظر فى ذلك بالمراجعة الى الوجدان اظهر وانت خبير بان مراده اما ان المسبب لا يتعلق به ايجاد اصلا بالذات ولا كون لزومه للسبب ضرورة صرفة مغنية عن تعلق الايجاد به والاسناد الى المؤثر الحقيقى كما يقولون فى الذاتيات بل فى بعض العرضيات ايضا فهذا ظاهرا اما اولا فلان القول بذلك فى الافعال التوليدية والمسببات خلاف البديهة ضرورة احتياجها الى المؤثر البتة وما الفرق بينه وبين ساير ما له علة تامة حتى يحتاج الثانى الى المؤثر ولا يحتاج الاول واما ثانيا فلان هذا مما لم يقل به احد وما ذكره القوم معناه ان وجودها فى انفسها لا يحتاج الى المؤثر الخارج عن الذات وعلتها المعروض وعلته واما انه لا يحتاج الى مؤثر اصلا فلا واما ان اسناده الى السبب والايجاد الحقيقى المتعلق به هو ايجاد السبب اياه وانما ينسب اليه ايجاد المكلف للسبب بالعرض فهذا وان كان غير بعيد لكن يرجع الى ما ذكره سابقا من ان الفعل التوليدى ليس فعل المكلف بل هو تابع للفعل المباشرى تبعية المعلولات لعللها ويتوجه عليه ما ذكره من الترديد وليس فى تقرير الثانى مزيد فقه فان قلت مراده ان الايراد المشتمل على الترديد

مبنى

مبنى على ان الفعلين متغايرين قايمين به وكل منهما صالح لتعلق التكليف وقد بين فى التقرير الثانى ان لا فعل ههنا يتعلق به التكليف سوى ايجاد السبب لان الطلب يجب ان يتعلق بالايجاد دون الوجود والايجاد ههناك واحد هو ايجاد السبب فتعلق التكليف به ضرورة غاية ما فى الباب شاركه المسبب فى التكليف لتعلقه بما هو ايجادهما معا وهو لا يضر بما هو محل المطلوب وهو وجوب السبب فى الجملة اعم من ان يكون مع وجوب المسبب او لا قلت من البين ان هذا الايجاد اعتبارين اعتبار انه ايجاد السبب بالذات واعتبار انه ايجاد السبب بالعرض وقد ينفك الاعتباران فى الاسباب العادية عند منع المانع كما علم فى كلام السيد فنقول يجوز ان يكون التكليف والطلب متعلقا بالايجاد من حيث انه ايجاد المسبب بالعرض لا من حيث انه ايجاد السبب بالذات غاية ما فى الباب لزوم ايجاد السبب بالذات على المكلف وقد تحقق ذلك فى المقدمة ايضا فالكان هذا العذر لم يحتج الى بيان اتحاد الايجادين ولا الى بيان عدم تعلق التكليف بالوجود ضرورة تعلق تحقق الملازمة بين المسبب والسبب عقلا او عادة كتحقق التلازم بين الاعتبارين هناك على الوجه المذكور والكان اراد تعلق الطلب اصلا بالسبب وترتب العقاب على تركه لم يلزم منه ذلك كيف والعقلاء كثيرا ما يذمونه على الحيثية الثانية من دون ملاحظة انه ايجاد يتعلق بسبب معينا ومطلقا بالذات بل بمجرد ملاحظة تعلقه بالمسبب مع قطع النظر عن انه بالذات او بالعرض فمن اين يلزم عدم تعلق الطلب بايجاد السبب على هذا النحو مع قطع النظر من كونه ايجادا للسبب ايضا وقس عليه حال ترتب العقاب والثواب فتامل ثم ان انضمام اه تلخيصه ان دعوى عدم تحقق التكليف بالمسبب اصلا لا دليل عليه قطعيا كان او ظنيا اما القطع فلما عرفت من تعلق القدرة به فى الجملة ولو بالواسطة واما الظن فلان غاية ما يتخيل ههناك ان مع عدم تعلق القدرة به منفردا يستبعد تعلق التكليف به منفردا وذلك ايضا يرتفع بانضمام الاسباب الى المسببات فى التكليف ومن ثمة اى ومن اجل عدم الدليل القطعى على عدم تعلق التكليف بالمسبب مطلقا فانه قد علم لا يدل على عدم تعلق

التكليف به منفرداً او لامع الايجاب بخلاف اللفظي فانه يدل على عدم تعلقه منفرداً فلا ينبغي جعل شقاً
علة للقول بعدم وجوب الايجاب الذي هو ملزوم التكليف الانفرادي فليتامل واثر
الشك في وجوبه وذلك لتعلقه بقليل من المسائل التي تعلق الوجوب بالسبب في ذلك نادر
فالشك اللازم منه انما هو في قليل من المسائل والذي ترتب على البحث عنه من الجدوى هو كون
حكم تلك المسائل القليلة معلومة فالجدوى فيه قليل لنا انه ليس لصيغة الامر في اقول ما ذكره
يرجع الى دليلين الاول ان الدلالة بأقسامها الثلثة منتفية فلا وجوب للمقدمة اذن والا
لدل عليه وجوابه ان اراد بعدم الدلالة انه لا لزوم بينه بين وجوب ذي المقدمة ووجوبها فمم
ولكن لا يلزم منه نفي اللازم اصلا لجواز ان يكون هناك لزوم نظري يعرف بالدليل ويكفي هذا
القدر لصحة التكليف وان اراد انه لا دليل اصلا ولا ما هو بين بنفسه فيحكم الاصل يحكم بعدم
وجوب المقدمة فالخصم يمنعه ولا يتم الا بمنع جميع الادلة وهذا ان صح لم يصح الحكم بظهوره بقوله وهو
ظاهر لاحتياج منع كثير من الادلة المذكورة في كتب القوم الى انظار دقيقة كما سينظر طرف منها
الثاني انه لو كانت المقدمة واجبة لامتنع التصريح بعدمها والتالي باطل بيان الملازمة ان
معنى وجوب المقدمة انه يلزم من وجوب ذي المقدمة فلو وقع التصريح بعدم وجوبه لاشتمل الكلام على
معنى وملزوم نقيضه وحصل التناقض وهذا هو المراد من الامتناع وجوابه ايضاً انه ان كان المراد بعدم
التناقض انه لا تناقض في ظاهر الكلام فمم لكن يجوز ان يكون احد المعنيين ملزوم النقيض
الآخر بلزوم خفي يحتاج الاطلاع عليه على فكر وتامل تام ولهذا لا يظهر التناقض في ظاهر الكلام وان
اراد ان لا تناقض ظاهراً ولا يعلم تناقض بعد التامل التام ايضاً بل يعلم عدم التناقض وامكان
اجتماع عدم وجوب المقدمة مع وجوب ذي المقدمة في الواقع فهو عين النزاع واول المسئلة
او قريب منه وقد يجاب بان صحة التصريح بعدم وجوب المقدمة لا تنافي ظهور وجوبها عند عدم التصريح
اذ يجوز التصريح بخلاف ما هو الظاهر كما في القرائن الصارفة والمجازات عن المعاني الحقيقية
والخصم لا يدعي الا ظهور وجوب المقدمة عند ايجاب ذي المقدمة مع عدم دليل وقرينة الا ان

يعني عدم الفرق بين التصريح وعدمه وهو في مرتبة المدعي وفيه نظر لان النزاع انما هو في الملازمة العقلية
التحقيقية بين وجوب ذي المقدمة ووجوبها لا في الدلالة اللفظية الظاهرية للامر بالشيء على وجوب
مقدمته حتى لو لم يتحقق لفظ دال على وجوب ذي المقدمة بل علم الوجوب بوجه آخر كان النزاع بحاله
كما يشهد به اكثر ادلتهم المذكورة وتتبع كلماتهم في تحرير المسئلة واجيب عن الاول ايضا بالقطع
اي يعني انا نختار الشق الاول ونقول الكلام في المقدور لان المفروض كون ذي المقدمة مقدوراً
والا لم يتعلق التكليف به والشيء المقدور لا يخرج عن المقدورية بترك مقدمته اختياراً نعم قد يعرض
له الامتناع لسبب اختياره كما انه بترك المقدمة واختار المكلف عدم الفعل فبسبب اختياره
عدم الفعل يمتنع الصدور عنه ولا يلزم من ذلك التكليف بما لا يطاق وانما التكليف بما لا يطاق
ما لم يكن داخلا تحت قدرته اصلا ولو دخل تحت قدرته في الجملة لم يمتنع التكليف ولو حين الامتناع
لو علم ان حين الامتناع يتعلق التكليف بالفعل المذكور ولا يخفى انه يمكن اجراء الدليل في صورة
وجوب المقدمة ايضا بان يقال لو وجبت المقدمة فلو تركها المكلف فاما ان يبقى ذلك الواجب
واجباً او لا فان كان الاول لزم التكليف بما لا يطاق كما لزم عند عدم وجوبها لان ترك المقدمة
لو صير الفعل غير مقدور لم يتفاوت الحال بوجوبها وعدمه لان تاثير ايجاب المقدمة في مقدورية
الفعل على تقدير انتفائها غير معقول بل حال الفعل على تقدير عدم المقدمة حال واحد سواء وجبت
المقدمة او لم تجب وما يتخيل في الفرق من انه على الاول نشأ الامتناع من ترك مباح وعلى الثاني
من ترك امر واجب ففيه ان الامتناع المذكور لو استلزم قبح التكليف بالفعل المذكور من الآمر
لم يتفاوت الحال بتفاوت سبب الامتناع وان لم يستلزم ذلك بل انما يتحقق القبح بشرائط و
خصوصيات مخصوصة فنقول ترك المقدمة المعلوم توقف الفعل عليها ايضاً من جملتها فانا
نمنع عدم حسن العقاب مثلا على ترك الفعل الممتنع بسبب ترك مقدمة يعلم كونها مقدمة كما
نمنع عدم حسن العقاب على ترك الفعل الممتنع بسبب امر حرام والحاصل ان خلاصة المنع مشتركة
بين صورة النقض واصل الدليل فان قلت بعد ترك المقدمة لما كان امتناع الفعل امراً محققاً

جملتها

معلوماً قبح طلب حصول الفعل من الحكيم قلت لو تم ذلك لكان تكليف العاصي المخالف للامر كافراً او مسلماً
قبيحاً لحصول العلم بانه لا يقع منه اصلا وان لم يعرض لصدور الفعل حينئذ امتناع من جهته اصلا بل كان ممكناً
جائز الوقوع في نفس الامر بدون امتناع ذاتي وخارجي حتى ان العلم بعدم الصدور او امتناعه لا
يستلزم القبح الا لارادة وجود الفعل وطلبه وقصد تحصيله اذ بعد العلم بعدم الوقوع قطعا لا يجوز من
عاقل ان يكون بصدد حصول ذلك الشيء ويقتضي العقل بان الغرض من الفعل الاختياري يجب ان
يكون محتمل الوقوع وان لم يجب ان يكون مظنونه ومعلومه وقد تقرر ان الغرض من التكليف
ليس ذلك بل الابتلاء بمعنى تحصيل العلم بما لم يكن معلوما بل بمعنى اظهار ما لم يكن ظاهراً على
العقول القاصرة والاحلام السخيفة والحاصل ان الغرض من التكليف الذي يمكن ان يصير معقولا
لنا ومفهوما فهو مشترك بين الصورتين المتنازع فيه والمتفق عليه فتدبر والحكم بجواز الترك
هنا عقلاً اه قد يقال الظاهر انه ليس من تتمة النقض اي نقض الدليل بما لو وجبت المقدمة ايضاً
كما اشير اليه في الجواب بل تحقيق واشارة الى رد ابي الحسين حيث توهم انه مع تقدير القول بعدم
وجوب المقدمة يكون ذلك حكماً شرعياً فقال ان خطاب الشارع بجواز ترك المقدمة مع
الامر بذي المقدمة قبيح ركيك فرده المص بان جواز الترك عقلي لا شرعي حتى يكون بخطاب
شرعي فيتحقق ان خطاب الشارع به قبيح ركيك واطلاق قولنا فيه اي في جواز ترك المقدمة بلا
تقييد يكون ذلك الجواز عقليا يوهم ارادة الجواز الشرعي فيصير معرضاً للانكار فينكر كما انكر
ابو الحسين بناء على ذلك التوهم انتهى والمراد بالجواز العقلي ههنا هو الاباحة الاصلية وبالشرعي
هو الاباحة بنص خاص من الشارع فان قلت لو لم يكن لنص الشارع على جواز ترك المقدمة
فايدة فلم يكن للبحث عن هذه المسئلة وبيان عدم وجوبها فائدة وان تصور في ذلك امكن
ان يكون هذه الفائدة لنص الشارع ايضاً قلت لعل هذا المتكلم الكلام من المص وقع
على سبيل التنزل والاستظهار ولم يتعرض للتنزل عنه لظهور وروده فليفهم حيث
لا ينفك عن تركها اه يعني ان الملازمة بين ترك ذي المقدمة وترك شيء من مقدماته او هم

التلاهم

ان الذم وقع بازاء ترك المقدمة لوقوع الاشتباه كثيراً بين المتقارنين في الذات والاحوال او ان
ترك ذي المقدمة لا ينفك عن ترك المقدمة فحكى القول بجواز ان يكون كل ذم يقولون
بوقوعه بازاء ترك المقدمة بازاء ترك ذي المقدمة ولا يتاتى الاستدلال على بطلانه وانما يتاتى
لو تحقق الذم على تركها مع تحقق ذي المقدمة اذ لا يمكن ارجاعه ح الى ترك ذي المقدمة
الحق ان الامر بالشيء على وجه الايجاب انما قيد بقوله على وجه الايجاب لان احداً لم يفرق بين الايجاب
والندب بثبوت الحكم في الندب وانتفائه في الايجاب ان عكس بعضهم الامر وانما لم يطلق الامر
تنصيصاً على المطلوب لان التخصيص والتقييد في العام والمطلق شايع فلعله متوهماً انه يتوهم ان
الامر المطلق مخصوص بالامر الندبي كما هو راي بعضهم من تخصيص الامر وانما لم يفصل في الامرين معا
بان يقول سواء كان على وجه الايجاب والندب روماً للاختصار وسلوكا للطريقة البرهانية
لفظاً ولا معنى ظاهر كلامه فيما سيأتي ان المراد من اللفظي هو الدلالة باقسامها الثلث
بان يكون الشرط في الدلالة الالتزامية كون النهي معقولا من مدلول الامر لازماً له باللزوم البين
بالمعنى الاخص سواء كان اللزوم عقليا او عرفيا كما هو راي اصحاب الادب واما ما يكون اللزوم
بين المعنيين بديهيا يكفي فيه تصور الطرفين فداخل في المعنوي كما كان اللزوم فيه نظريا يحتاج
الى دليل بل هو عينه في الحقيقة اي الضد العام بهذا المعنى عين الضد الخاص من قبيل اتحاد
العام بالخاص او ان العام والخاص في مقام النهي واحد لان المراد من كون الامر بالشيء نهيا عن
ضده الخاص هو كونه نهيا عن ضده الخاص بالوجه العام لا بخصوصه والضد الخاص الماخوذ لا على وجه
الخصوص بل على وجه العموم هو الضد العام بهذا المعنى وعندي ان في هذا نظراً في هذا تعنه ونفيه
وثانيهما من جهة تبعية الثاني للاول او جزئيته له او لزومه فلعل النزاع وقع فيه باعتبار المعنى الثاني
وان لم يقع باعتبار المعنى الاول لا ان النزاع لم يقع الا فيه حتى يتوجه ان ما نقل عن العلماء الاعلام
كالسيد المرتضى والغزالي وامام الحرمين وامثالهم من القول بنفي الدلالة اصلا لا يتاتى في الضد بمعنى
الترك فلا يكون هذا محل النزاع لبعد عدم اطلاعهم على محل النزاع نعم يمكن ان يكون مراده انه لا

صريح في ان ههنا خلافين احدهما من حيث
اثبات ان الامر بالشيء لا ينفك النهي عن ضده

لاخلاف فيه باعتبار النفي والاثبات ح الكلام خلاف ظاهر النكرة الواقعة في سياق النفي
لانه لاخلاف فيه اصلا حتى باعتبار العينية والاستلزام   لنا على انتفائه بمعنى ما ح
بناءً على عدم الدليل دليل ظاهري على عدم الحكم اذ الاصل براءة الذمة عن مقتضى النهي عن الضد
انما يدل على عدم النهي ظاهرا لا واقعا وهذا هو مقتضى اكثر الادلة الاصولية والفقهية لا كاشف
الى الحكم الواقعي في كثير من الاحكام فلا يتجه ان عدم الدليل لا يستلزم عدم المدلول في نفس الامر
ولنا على الاقتضاء العام في تحقيق ان تركب معنى الوجوب من هذين الامرين على تقدير
تسليمه لا يستلزم تضمن الامر لهما فان الوجوب حكم من احكام المأمور به وليس مفهومه مفهوم
الامر بل يتحقق استلزام الامر بالشيء المنع النهي عن تركه لزوما بينا بالمعنى الاعم واقول المستفاد
من كتب الاصول ان مفهوم الامر هو الطلب الجازم من غير ملاحظة مفهوم الترك والمنع عنه لكن
اشتهر عندهم ان الامر معناه الوجوب وكذا اشتهر عندهم تركب الوجوب من الامرين المذكورين
فلعل المص بنى الكلام على ما هو المشهور تسامحا عنه واغماضا عن حقيقة الامر لعدم تعلق الغرض
بتحقيق الامر في ذلك في انتفاء الفائدة فيه لكن ان ذلك المشهور مبني على المسامحة كما انه قال
يلزم الدلالة التضمنية بناء على المشهور وان آل التحقيق الى امر آخر هو الالتزام   ضرورة
انه يتحقق في الحركة اقول ظاهره انه جعل المحل الذي يجتمع فيه الضدان هو متعلق التكليف كالحركة
كما زعمه بعضهم واورد عليه ان الامر والنهي ان كان مصدرا مبنيا للفاعل كان صفة للآمر
والناهي وان كان مصدرا مبنيا للمفعول كان صفة للمكلف المأمور والمنهي لا للفعل سيما في
جانب النهي وانما يكون وصفا للفعل من باب الوصف بحال المتعلق ويمكن ان يقال
ان كون صفتين حقيقيتين لشيء واحد يستلزم كونه وصفا لشيء واحد باعتبار متعلق كقولك
زيد اسود الغلام وابيض مع اتحاد الغلام لكن فيه تعرض لغير المهم واهمال للمهم لان اخذ
الموصوف الغير الحقيقي جعله صفة لغير مهم وبيان اتحاد الموصوف الحقيقي الذي هو المتعلق
فيما نحن فيه مهم مع انه متروك في كلامه ويمكن ان يوجه كلام المص بانه ليس بيان اتحاد المتعلق

فالدليل م ٢

الامر

الذي هو الحركة من حيث هو موصوف بل من حيث هو متعلق للامر والنهي فان الامر والنهي عن الضد لو كان
بينهما تضاد لكان ذلك التضاد مع اتحاد المتعلق لا للامر والنهي المطلق فالمراد من قوله في الحركة تحصيل
شرط التضاد لا بيان الموصوف الواحد بهذا البيان متروك اعتمادا على ظهور الامر وهو اما المكلف
بالكسر او المكلف بالفتح كما لا حاجة اليه   اما لانه لم يكن في هذا التكليف نقيضان او يقال في
اقول لا يخفى انه لو جوزنا التكليف بالمحال لم يكن في هذا التكليف محذور ولا تناقض لان طلب احد النقيضين
لا يناقض طلب النقيض الآخر الا انه تكليف بالمحال الا ترى انه لو فرضنا وقوعه من غير حكيم عدل بل من جائر
سفيه لم يكن في ذلك خلف وكذا الجزم من النقيضين انما التناقض في متعلق المجزوم بلا في نفس الجزم فجعل هذا وجها
آخر غير لزوم التكليف بالمحال غير جيد فان قلت المشهور ان طلب المحال بعد العلم بالاستحالة من العاقل
مستحيل الوقوع مع قطع النظر من انه ظلم وجور وما اشتهر من امتناع التكليف بالمحال فلانه ظلم وجور لا يليق بالحكيم
فصار حاصل الوجه الاول انه بديهي الاستحالة فلا يصدر طلبه عن العاقل مطلقا بالبديهة والمراد من تناقض
الامرين بداهة استحالة صدوره ممن يصلح لان يؤمر مطلقا وحاصل الوجه الثاني انه لا يمكن صدوره من
الحكيم العادل لا مطلقا مع ان هذا الحكم بحاله فليس اي جواز اجتماع احدهما مع ضد الآخر ولو من العادل قلت
انما يستحيل قصد تحقق المحال لا مطلق طلبه الذي هو التكليف فان التكليف معنى آخر غير قصد التحصيل
كيف وهم قد حكموا بان احتمال الوقوع ضروري لقصد التحصيل مع انه غير ضروري للتكليف فلا يجب هناك
تحقق شرط التكليف بحيث لا يقبح من الحكيم العادل هو مفقود فيما نحن فيه وهذا هو حاصل الوجه الثاني واما
الوجه الاول انما يتأتى لو كان التكليف هو ارادة الايجاد وليس كذلك ولعل تفصيل هذا المطلب يحتاج الى
اثنائه الدم   كالاحجية عن وات ابن اخت ام الاحجية بتقديم الحاء على الجيم شديد الاشتقاق
من بحث بمعنى اللغز ولا يخفى ان كلام المستدل كالصريح في الشق الثاني وايضا لو كان المراد ذلك لم يحتج
الى هذا الدليل الطويل الذيل فالاولى الاقتصار على الشق الثاني   وقد يكونان ضدين لامر واحد
اه لا يخفى ان الاستلزام بين لا يجتمع احدهما مع شيء من اضداد الآخر واما مثل العلم فانه يجتمع مثلا مع بعض
اضداد القدرة كالعجز مثل ضعف الحاصل انه لا يلزم وجوب امكان اجتماع احد الخلافين مع شيء آخر من الاضداد

تكليف

الآخر فضلا عن جميعها ولئن سلمنا وجوب امكان اجتماعه مع شيء من الاضداد لكن لا نم وجوب امكان اجتماعه
مع جميع الاضداد لجواز ان يكون لبعض الاضداد ضد الهما معا وهو كاف في المنع اذ لا يلزم ح وجوب
امكان اجتماعه مع الامر بالضد بخصوصه بل يكفي وجوب امكان اجتماعه مع واحد من اضداد النهي عن
الضد كعدم النهي مثلا واستحالته مثل اول البحث فتأمل   لجواز كون الاجتماع لا اثبات كون الاقتضاء
ح انت خبير بانه لو كان المراد اثبات نفس الاقتضاء اي دلالة اللفظ عليه في الجملة ولو على سبيل الالتزام كان
قوله فاللفظ الدال على الوجوب يدل على حرمة النقيض او من تتمة المطلوب واما لو كان المقصود محض بيان
المغايرة فقد حصل ببيان كون المنع من الترك جزءا للوجوب والباقي لا يخلو عن نوع استدراك الا ان يقال
لما كان النزاع في مدلول الامر ومغايرة الوجوب للمنع من الترك انما ينفع في المط من حيث انه مدلول
الامر نبه على انه مدلول الامر الذي وقع النزاع فيه كان الاحتياج اليه على تقدير الاول انما هو لمثل هذا كما
يظهر بالتامل   فالتحقيق ان يردد بين الاحتمالين اقول يريد انه ينبغي ان يردد بانكم ان اردتم
بيان المغايرة دون اثبات الاقتضاء فمطلوبكم حاصل لا مناقشة عليه وان اردتم اثبات اصل الاقتضاء
فيردد النقيض ح بين الترك والضد الخاص على التفصيل الذي في الجواب وعلى هذا فالمراد بما ذكر في الجواب
تمام ما ذكر فيه من الشقين وانما يتلقى في الشق الاول بالقبول من غير ترديد لان له على هذا التقدير محملا
صحيحا مع كون هذا المحمل هو الظاهر من عبارته اذ اطلاق النقيض على الاضداد الوجودية المخصوصة بعيد
بخلاف الشق الثاني فالكلام ح تفتيش وتحقيق المقام لا ايراد اعتراض جزما هذا هو مساق كلام المص
واما التوجيه بان مراده من الترديد الترديد بين الترك والضد الخاص فيتلقى بالقبول على الاول لانه
مغاير البتة ومدلول تضمنا ويردد بما ذكر في الجواب في الشق الثاني ففيه تعسف من وجوه الاول ان ما ذكره
المص هو احتمال كون الاحتجاج على الجزئية لا كون الاحتجاج عليه البتة فلا يتفرع عليه التلقي بالقبول على الشق
الاول الثاني ان الترديد المذكور قد وقع من المجيب فذكره في هذا المقام يكون استطرادا وبالتبع الا
الثالث ان ارادة ما ذكر في الشق الثاني مما ذكره في الجواب بعيد وان ناسبه كلمة في وايضا يقع على
ما ذكرنا التغير في اوضاع الجواب فيحتاج الى هذا التطويل واما على هذا التوجيه فقد كان يكفي ان يقال

والتحقيق

والتحقيق ان يتلقى بالقبول في الشق الاول فيتأمل   ولا نزاع لنا في النهي عنه اقول لما كان ظ
كلام المستدل في الوجه الثاني انه استدل على اصل الاقتضاء لم يتعرض المص الى ما ذكره في الوجه الاول
من احتمال كون النزاع في العينية ومقابلها وايضا لما ذكر في الوجه الثاني حكاية الضد الخاص وانما
بناء الكلام فيه باعتبار الاقتضاء وعدمه لا باعتبار العينية والجزئية لظهور انه ليس بجزء ولا عين
بعد جعله احتجاجا في النزاع الآخر الذي ذكره المص ويمكن توجيهه بحيث ينطبق على النزاع الآخر
ايضا بان يقال حاصل كلام المستدل ان معنى الامر مركب من طلب الفعل مع الذم على الترك اتفاقا
والذم لا يكون الا على فعل والفعل منحصر في الامرين وكل منهما ضد فثبت ان الذم على ضد المأمور به
داخل في مفهوم الامر وهو عين النهي كما نبه عليه بقوله لانه معناه فثبت ان الامر عين النهي عن الضد
وانما لم يجزم بكون الجزء هو النهي عن الكف لاحتمال الضد الخاص ايضا لعدم تعلق الغرض فيما نحن فيه
بذلك اذ كان مقصوده نفي العينية فنفاه بالمعنيين ولو كان مقصوده اثبات الاستلزام و
التحقيق المسئول لكان اللائق تعينه على انه انما يمكن التعيين لو كان المقصود من الاستلزام هو
التضمن لكن يحتمل ان يكون مراده مطلق الاستلزام وذلك لانه لو كان مراده ان الامر طلب
فعل يذم على تركه بان يكون الذم على الترك جزء المدلول الامر فيمكن ان يكون المطلوب التضمن او
المطلق الشامل له ولمقابله لكنه اثبته بحيث يلزم التضمن ايضا ولو كان المراد انه طلب فعل
بحيث يترتب الذم على تركه في الواقع مع قطع النظر من دخوله في مفهوم الامر وعدمه بان يكون
خاصة للطلب ولازما من لوازمه كان المقصود هو الاستلزام المطلق ولم يمكن ح تعيين ان
اللازم هو النهي عن الضد العام نعم تبين ان النهي عن الضد بأي معنى كان ليس عين الامر
وانما احتيج الى ان الذم لم يقع على الترك لانه لا يسمى ضدا فلو ثبت ان النهي عن الترك لم يكن
عين الامر لم يلزم منه ان النهي عن الضد ليس عين الامر ولم يكن له مدخل فيه ايضا ولولاه لامكن
ان يجعل الشقوق ثلثة بان يقال ان الذم اما على الترك او على الكف او فعل الضد وساق
الكلام الى آخره ويمكن ان يوجه ان الذم والنهي المتصور في الامر واحد فلو كان على نفس الترك

او يوجه قوله فلو ثبت ان النهي عن الترك لم يكن عين الامر لم يلزم منه ان النهي عن الضد الى آخره

لم يحقق النهي عن الضد فلم يكن تقسيمه للامر محققاً لكن المستدل لم ياخذ الاستدلال على هذا الوجه ووجه التكلف في هذا التوجيه ظاهر لانه ان كان المراد اثبات المغايرة في ضمن التضمن الكان يكفي ان يقول بان الامر مركب من معنيين الذم والطلب والذم هو النهي ومن البين ان الجزء المركب غير الكل والبلاء مستدرك وان كان المراد اثبات مطلق المغايرة الكان يكفي ان يقول مثلا الامر عبارة عن الطلب الموصوف بالصفة المذكورة ولا شك ان الموصوف غير الصفة فان قلت لعل الصفة المذكورة غير الموصوف لكن يمكن ان يكون الموصوف ايضا من جنس الوصف المذكور بان يكون الطلب من جنس الذم قلت البيان المذكور لا يفي بدفعه وانما يندفع بان المتحقق في الامر من جنس الصفة المذكورة امر واحد والباقي مستدرك على التقدير المحتمل المذكور يمكن ان يكون عدم التعرض له من حيث الاكتفاء بما سبق فتامل وما قيل من ان مراد المصنف انه لا نزاع لنا في المنهي عنه في الجملة وبذلك لا يتم ما ادعيت من الالتزام اذ هذه الدلالة انما هي بالتضمن ففيه ان المصنف لم يعد فيما سبق هذه جوابا بل مناقشة يحتاج الى الاعتذار وقال فيتلقى بالقبول على الاول مع حمل الالتزام على التضمن وحاصل الايراد ان ما جوزه في الوجه الاول لم لا يجوزه في هذا الوجه قال التحبرالي انه كتفى بما ذكره سابقا فقد عرفت انه لا حاجة الى صرف الكلام عن ظاهره وجوابه يعلم مما سبق ايضا هذا هو الجواب التحقيقي وبيانه ان المراد من وجوب المقدمة ان كان هو معنى الالزام والحتم فسلم لكن اللازم تحتم ترك ضد خاص وذلك غير نافع فان مجرد الحتم غير نافع للمجتهد الا ترى ان تحتم لوازم الواجبات الشرعية لا يصح تدوينه في الفقه كرؤية جبل ابي قبيس ولقاء سدنة البيت شرفها الله من باب بني شيبة فمن زعم ان غرض الفقيه وما يهمه هو هذا القدر فقد اخطأ وان اريد به المعنى الزائد على هذا القدر فلم يثبت واما منع كون ترك الضد الخاص مقدمة وموقوفا عليه وانما يحصل معه في الوجود بلا توقف من الطرفين ففيه انه مخالف لما يقتضيه العقل اذ العقل يجد الترتيب بين عدم الضد وتحقق الضد الآخر ويحكم ان تحقق عدم الضد يحقق الضد الآخر ومخالف لما عليه القوم اجمع اذ المشهور ان عدم المانع

من جملة العلل ويشعر كلام الشيخ الرئيس في بعض كلماته بان وجود الضد بسبب لا انتفاء الضد الآخر ووقف فناء الضد على طريان الضد مشهور بين المتكلمين فنفي التوقف من الطرفين خرق لما اتفق عليه كلمة القوم وسيجيء تفصيل الكلام الشريف وتنقيح البحث ان الملزوم اذا كان ايضا قد يقال اذا كان تحريم المعلول يقتضي تحريم السبب بالمعنى المتنازع فيه يلزم وجوب مقدمة الواجب لان ترك الواجب حرام البتة وترك اي مقدمة من المقدمات فرض علة وسببا مستلزما لترك الواجب وان كان تحققه شرطا غير سبب لتحقق الواجب فيلزم حرمة ترك المقدمة بالمعنى المتنازع فيه وحرمة ترك الشيء ملزوم وجوب ايجاده وجوبا شرعيا بالبديهة ودعوى ان ترك المقدمة مع ترك ذي المقدمة متقاربان بدون علية بينهما بل بدون ان يكونا معلولين لعلة ثالثة ايضا قريب من المكابرة والتخصيص بالعلة والمعلول الوجودين تحكم صرف لان عدم الشرط شرطا وسبب ملزوم لعدم مشروطه وانتفاء جميع اعدام الشروط والاسباب ملزوم لوجود المشروط فالعدم بالنسبة الى العدم يحقق فيه الوجوب عند التحقيق والاكتفاء عند الانتفاء فالدليل جار فيه لا انه على هذا لا يتعلق به القدرة منفردا والاسباب غايته ما في الباب ان يكون الواجب احد الشروط والاسباب اي القدر المشترك بينها وكذا في طرف الوجود انما الواجب احد الاسباب والعلل لجواز ان يكون له علل متعددة واسباب مختلفة فالدليل المذكور انما يجري في القدر المشترك لا في خصوص الاسباب والحاصل من جميع ذلك عدم الفرق بين الشروط والسبب بناء على لزوم تحريم العلة من تحريم المعلول ثم لا يخفى ان ما يرد على الدليل السابق لوجوب السبب عند وجوب المسبب يرد على هذا ايضا بلا فرق بينهما ولا يخفى ايضا ان استلزام تحريم العلة لتحريم المعلول يقتضي ان يكون وجوب السبب مقتضيا لوجوب المسبب لان ترك السبب علة لترك المسبب ولا شك ان ترك الواجب حرام فترك السبب الواجب لما كان حراما وسببا لترك المسبب كان ترك السبب ايضا حراما فكان السبب ايضا واجبا مع ان المشهور عندهم جواز الامر بالسبب مع عدم ايجاب المسبب ايضا لم يقل احد بان ما ينشأ من شرب الخمر مثلا من كثرة الاكل والنشوة والمشي وغير ذلك فهو حرام وما يترتب على اكل الطعام المغصوب من شرب الماء وغيره حرام

وابعد من ذلك ان يكون رفع الظلم الغير الموجب للقتل حراما لكونهما معلولي علة واحدة هي جز الرقبة فيكون القاتل لمثل هذا الشخص فاعلا لافعال ثلثة كلها حرام ولو فرض ترتب عدم شيء على قتله غير انه قتل نفس معصومة فعل حراما ولو فرض مباشرته لفعل الحرام من غير ترتب شيء عليه فعل حراما واحدا وبالجملة ما ذكره المصنف في هذا المقام بعيد عن الصواب ان تضاد الاحكام باسرها اي الاحكام الخمسة المشهورة وهي الوجوب والاباحة واخواتها على ان ذلك لو اثر اي على ان كون مطلق التلازم مانعا من اتصاف كل من المتلازمين بحكم من الاحكام الخمسة مضاد لما اتصف به الآخر لو صح واثر لثبت قول الكعبي كذا قيل والاولى ان يقال قوله اثر هو تلازم الشيئين فيكون المعنى ان تلازم الشيئين لو اثر في امتناع اجتماع الحكمين المتضادين فيهما لزم ما قاله الكعبي فيكون متعلق الشر محذوفا وهو اهون من جعل قوله اثر جاريا مجرى قوله صح وثبت فانهم القول بوجوب ما لا يتم الواجب الا به مطلقا اي حتى في غير السبب ايضا واشار بذلك الى اختصاص الضيق بمن قال بهذا الاطلاق اذ المصنف في سعة من ذلك اذ لا يقول بوجوب المقدمة في غير السبب فلا يلزم عليه نفي المباح كما ذكره الكعبي وانما التحقيق الذي ذكره من جانب القائلين بوجوب المقدمة مطلقا كذا قيل واقول قد ذكروا في تقرير شبهة الكعبي انه ما من مباح الا وهو ترك حرام فان السكوت ترك للقذف والكون ترك للقتل وترك الحرام واجب ثم اورد عليه انه ليس عين ترك الحرام غايته انه لا يحصل الا به وواجب بناء ان لم يكن غير الآية مما لا يتم الواجب الا به وهو كاف وقد نقض دليل الكعبي بان الصلوة قد يكون مما يترك به الواجب فيكون حراما لانه سبب الحرام فيكون حراما وانت تعلم ان جميع ما نقل يدل على ان المراد للكعبي ان كل مباح ضد الحرام والضد لو كان مقدما على ترك الضد الآخر بالتقدم الذاتي الكان سببا مستلزما لا شرطا غير مستلزم في شبهة الكعبي كما يرد على القائل بوجوب المقدمة مطلقا يرد على القائل بوجوب السبب فقط ايضا حيث نقول بعدم بقاء الاكوان واحتياج الباقي الى المؤثر اقول يريد انه لو قلنا بعدم بقاء الاكوان ومن البين ان الكون لازم للجسم لا ينفك عنه لزم تجدد الاكوان حسب تجدد الآنات فكل متجدد يحتاج الى المؤثر اتفاقا بلا كلام فيه فللمكلف في كل آن تاثير جديد وان لم نقل

بتجدد الاكوان وقلنا باحتياج الباقي الى المؤثر فسواء تجدد الكون او استمر يحتاج الى تاثير مستمر فللمكلف في كل آن تاثير فلو او في المقام الاول بمعنى كلمة او للكفاية كل من الامرين في المط وفي قوله وان قلنا ببقاء والاستغناء للجمع وفيه نظر لان الكلام فيما يصح وصفه بالاباحة ولا يخلو المكلف عنه ام لا ومن البين ان الكون الباقي وان لم يحقق التاثير فيه يوصف بالاباحة الا ترى ان الساكن في المكان المغصوب سكونا مستمرا يوصف بفعل الحرام عند القائل باستغناء الباقي عن المؤثر حتى ان عقابه يزيد بزيادة استمرار السكون فيتصف بالاباحة ايضا نعم لو لم يتعلق ببقاء الفعل اباحة وحرمة عند القائل بالاستغناء الكان لما ذكره وجه في الجملة وليس الامر كذلك على ان وجوب اسناد الكون الى المكلف ممنوع لجواز ان يستند الحركة والسكون في الجسم الى غير ذلك الجسم المتحرك وكذا الامر في الاجتماع والافتراق فعلى هذا لو قلنا بتجدد الاكوان او احتياجه مع بقائه الى المؤثر لم يلزم ان يكون المؤثر هو ذلك الجسم الذي هو محل الكون فيمكن خلوه عن كل فعل في هذه الصورة ايضا واما مع انتفاء الصارف وتوقف الامتثال اي اعترض عليه بوجهين الاول انه سلم فيما سبق في الوجه الاول توقف الفعل على ترك الضد الخاص واجاب بان مقدمة الواجب لا نسلم وجوبها وهيهنا قد سلم توقف ترك احد الضدين على فعل الآخر وفيه دور لانه يلزم توقف فعل الضد على ترك الضد الآخر وترك الضد الآخر يتوقف على فعل هذا الضد الاول وهو دور ظاهر واجيب عن ذلك بان الموقوف على ترك الضد هو فعل الضد في وقت ترك الضد وترك الضد في هذا الوقت لا يتوقف على فعل الضد في ذلك الوقت وانما يتوقف عليه استمرار الترك في الزمان المتاخر بان يكون فعل الضد شاغلا عن ملاحظة الضد الآخر والالتفات اليه بحيث لولاه لحصل من تصور الضد الآخر والالتفات اليه شوق اليه بحيث يترتب عليه فعل ذلك الضد فلم يستمر ذلك الترك فكل قطعة من العدم المستمر للضد الآخر له استناد الى فعل ذلك الضد سابقا على تلك القطعة وفعل ذلك الضد سابقا مستند الى ترك الضد الآخر مقارنا له ولا يتوهم ان فعل الضد لو كان مقارنا مع ترك الضد الآخر لزم مدخليته فيه فيلزم الدور لان وجود الضد الآخر مستند الى عدم الضد الاول وعدمه ليستند الى عدم عدمه لا الى وجوده مع انه يستند اليه وجود الضد الاول ولا محذور فيه غايته ما في الباب ان لا يستند وجود الضد الاول الى عدم عدم الضد الاول ولا

ولا دليل على استحالته فتامل فيه على انه يمكن ان يقال انما يلزم ما ذكرتم لو كان عدم عدمه لو لم يعدم بعض الاجزاء
العلة التامة سابقا عليه لما تقرر ان عدم كل من العلل انما يكون علة لعدم المعلول على تقدير عدم سبق
العلة الاخرى بالعدم عليه ولعله يتحقق في جميع الصور عدم بعض اجزاء العلل سابقا على عدم عدم الضد
ولا يمكن خلافه وانت خبير بان مدخلية فعل الضد في ترك الضد ثانيا لا يكون من حيث انه ضد لان
الضد من حيث انه ضد ومانع انما يستلزم عدم الضد مقارنا له واما فيما بعد فلا بل جميع الافعال من المباحات
منافيا كان او غير مناف له هذه المدخلية فان الاشتغال بالاكل والشرب والانشاد والشعر والفكر واشباهه
يمكن ان يكون شاغلا من الشوق والالتفات الى الزنا وان لم يكن ضدا له ومانعا لكن ذلك لا
يضر المعترض لانه لم يأخذ في الجواب وجوب الاشتغال بضد الزنا اصلا سيما من حيث انه ضد نعم الاظهر ان الجواب
من قبيل من اخذ الضد من حيث هو ضد مانع من فعل الحرام جعله واجبا من هذه الحيثية والتعليل على ما ذكره يكون
فعل مباح ما احد افراد الواجب المخير الذي هو اعم من جهة المانع وعدم الشرط فيكون واجبا مخيرا او لا يندفع
به شبهة الكعبي ولو فرض ان الصارف امر غير اختياري لم يضر يكون الواجب المخير واجبا لان الصارف
لو تحقق بدون القدرة لم يمكن تحقق الحرام قطعا فلا يكون الترك واجبا ولا الفعل حراما لان المستند الى
غير المقدور غير مقدور فلا يتحقق التحريم ولا وجوب ضعف لانه لم يلزم ان لا يجب الفعل الا على من يريد الترك
وذلك لان الصارف المفروض ههنا انما هو عدم التصور والشوق والارادة ومن البين ان انتفاء
كل من تلك الاعدام يستلزم الارادة وما سبق عليه وفيه من المخففة الشائعة ما لا يخفى فلو وجب الترك في
هذا الحال وجب مقدمته التي هي القدر المشترك بين الامرين وهو اختياري لان المشترك بين الاختياري
وغيره اختياري فيكون في ذلك الزمان هذه الامور واجبة تخييرا الا ان يلتزم ان الواجب التخييري
انما يسمى واجبا تخييريا فيما لا يمكن بدل غير اختياري للخصال التي هي امور اختيارية وانت تعلم ان ترك
تزويج احد الاختين اي احد التركين واجب مع انه يمكن ان لا يتحقق الشوق الذي هو غير اختياري الى
شيء منهما فيجب ان لا يسمى ذلك واجبا تخييريا ولا فرق بين الواجب المعين والتخيير في ذلك فيلزم ان لا
يسمى ترك شيء من المحرمات ولا فعل شيء من المحرمات الواجبات المعينة واجبا اذ ما من محرم او واجب

تحقيق منه

الا وهو

الا وهو ممكن الانتفاء في اي وقت فرض فلا يكون شيء منهما واجبا ولا محرما لان كلا منهما مشروط بالامكان فتامل
وقد يجاب بان المراد انه لا يكون واجبا تخييريا الا انه بعد التامل فيه احد الخصال ليصير الباقي مباحا غير واجب
فصار الحاصل ان عدم الزنا قد يترتب على عدم الشوق مثلا بناء على عدم علته فعدم الزنا يترتب
عليه ولا يتوقف على شيء اخر غيره ففي هذا الوقت اذا اتى المكلف بفعل ضد الزنا مثلا كان مباحا لانه ليس مما
يتوقف عليه عدم الزنا فلا ايراد اصلا وانت خبير بما فيه اما اولا فلان المقدمة لما كان هو القدر المشترك
بين الامرين والمفروض ان التكليف بني بالمقدمة الذي هو ترك الحرام مستمر فالتكليف الناشي من قبله
انما يتعلق بالقدر المشترك سواء قلنا بجواز مقارنة التكليف لزمان الفعل او لا فتحقق التكليف في ان يا تعلق
الفعل في ذلك الان او يقع التكليف في وقت مثلا بايقاع الفعل في ثاني الحال ففي اي وقت فرض
التكليف فهو انما متعلق بايقاع القدر المشترك في ذلك الوقت او بايقاعه في ثاني الحال فالمباحات واجبة
تخييرا في اي وقت فرض ولا اثر في ذلك لاتفاق وقوع بعض افراد ذلك القدر المشترك دون بعض نعم لو انقطع
وجوب ذلك القدر المشترك كما في خصال الكفارة لانقطع وجوب تلك المباحات بوقوع بعض افراد ذلك
المعنى الاعم والامر فيما نحن فيه ليس كذلك واما ثانيا فلان المراد لو كان هذا القدر لصار حديث الصارف
لغوا محضا واستوى الشقاق في الجواب وذلك بان يقال في الشق الثاني ان ترك الحرام انما يتوقف على فعل
مباح ما فاذا فعل مباح واحد حصل ترك الحرام فلا يتوقف على فعل بقية المباحات ففي هذا الوقت اذا فعل
المكلف شيئا من بقية المباحات كان مباحا بدون شوب وجوب مع ان الظاهر من كلام المص
ان حكاية الصارف له دخل في الجواب بحيث لولاه لم يتأت الجواب وفرقا بين الشقين في اللازم
منهما وكلام بعض من اختار هذا الجواب اظهر في ذلك المعنى فتامل   وذلك مستمر مع فعل الاضداد الخاصة
بدون الصارف عن المأمور به الا على سبيل الالجاء لان الصارف عبارة عن انتفاء الشوق التام
والارادة الجازمة التي يتأتى بها الفعل ولا يتصور التقاعد عن الفعل مع وجودهما فعلى تقدير نقيض ذلك
الانتفاء يلزم تحقق تلك الارادة وغيرها مما هو سابق عليه فلا يتصور فعل الضد الا على سبيل الالجاء على
رفض مقتضى تلك الارادة وهذا الداعي الى الفعل ومع هذا التقدير اي تقدير الالجاء لا يكون ذلك الفعل

بريد انه لا يتصور فعل الاضداد الخاصة صح   غلط

مأمورا به حتى يحرم فعل هذا الضد ولو كان علة لان حرمته انما هو من حيث كونه علة لترك المأمور به وليس الفعل
المفروض على هذا التقدير مأمورا به على انه يمكن على هذا التقدير منع كون فعل الضد علة ايضا لترك المأمور به بل
غاية ان يكونا معلولي علة هي الالجاء والقسر فلعل حكاية كون الالجاء مسقطا للتكليف وقع على سبيل
التنزل   فانه ممنوع ايضا لظهور ان هذا المنع متوجه في صورة الاختيار واما في صورة الالجاء فقد عرفت
انه يمكن ان يكونا معلولي علة واحدة نعم يسقط التكليف معه فليتامل نعم هو مع ارادة الضد من حيث الاختيار (في كلام)
ممن في الصارف بل لا توقف للصارف لفعل الضد على الصارف اصلا وانما هو المقارنة من الجانبين بلا
توقف كذا قيل واقول قد عرفت ان الضد يتوقف على انتفاء الضد الاخر على ما هو المشهور ومن البين ان
ارادتي الضدين ودواعيهما متضادان فارادة احد الضدين يتوقف على انتفاء ارادة الضد الاخر وهو المراد
بالصارف فح توقف فعل الضد على الصارف عن الاخر لصادم الاصول المقررة   واذا اثبتناه
عدم وجوب ما قيل لعل المراد بالسبب غير العلة التامة اذ تسليم وجوبها يستلزم وجوب كل جزء من
اجزائها اذ جزء الواجب واجب اتفاقا فلا يتصور بعد تسليم وجوب السبب بمعنى العلة التامة ههنا منع
وجوب كل واحد مما ذكر انه من جزء ما يتوقف عليه فعل الواجب مع كونها جزئين للعلة التامة فلعل المراد
بالسبب ههنا في بحث المقدمة الواجب مطلقا هو الجزء الاخير من العلة التامة الذي هو علة قريبة للفعل
عرفا كالصعود على السلم للكون على السطح على ما مثلوا به وتحصيل السلم ووضعه وجعله على الجدار من قبيل
المقدمات وليس داخلا في السبب على ما اشتهر وفيه نظر اما اولا فلان التخلف عن الجزء الاخير عن العلة
التامة يستلزم التخلف عن العلة التامة وقد سبق ان السيد جوز التخلف عن السبب فيلزم بناء كلامه
على القول بجواز التخلف عن العلة التامة وفيه ما فيه من التعسف واما ثانيا فلان هذا الجزء الاخير له
علة تامة وله ايضا جزء اخير وهكذا فيلزم ترتب الواجبات الى غير النهاية او الى حيث ينتهي سلسلة
الاسباب ولم يقل به احد الا ان يقال بانه تنظير لا عم واما ثالثا فلان استلزام وجوب العلة التامة
وجوب اجزائها مم وانما ذكروا من انه لا خلاف في وجوب الاجزاء ظاهر بالنسبة الى الواجبات الاصلية
ولا دليل على خصوص الاجزاء بحيث لا يجري في ساير المقدمات سوى الاتفاق وحصوله بحيث

ودواعيه ونفس الفعل متوقف على الارادة ودواعيه صح

تفسير منه

بحيث لا

(والشروط منه)
يتناول اجزاء الاسباب ايضا ثم قال بعض الاصحاب محل الخلاف هو الامور الخارجة عن ظاهر ما يتناوله
الامر من الاسباب والشروط واما الاجزاء فكانه لا ريب في ان الامر بالكل امر بها من حيث هي في ضمنه
لان ايجاد الكل ليس امرا اخر غير ايجادها اشهر ولا يخفى ان ارادة النفي الواقعة في هذا الكلام تشعر بعدم
تحقق الاجماع في الاجزاء عند الرسس(؟) ولم يقم الدليل القطعي ايضا عليه واما الدليل المذكور فقد مر تخطيته
يوقع الظن بكونه خارجا عن محل النزاع ولا نزاع فيه فلا يرد ان الدليل المذكور غير تام فتدبر   لتع
فهو الكلام ان وجيها ان اراد بالصحة المعنى المتناول للاباحة وموافقة المأمور به بان يكون حقيقة بالنسبة
الى غير الواجب الموسع في ضمن الاباحة وبالنسبة اليه في ضمن الموافقة المذكورة وفيه تكلف والا فان
اراد الجواز المتناول لغير الحرام فيتوجه على قوله ظهر مع ذلك فعل الواجب يقتضي ان الصحة بهذا المعنى
لا يستلزم وجوب مقدمته وانما يكون مقدمة واجبة لو كان هذا الضد واجبا ولعله لم يكن واجبا في هذا
الحال كما يراه بعض الاصحاب من ان الامر بالضد لا يوجب عدم الامر بالضد الاخر وان لم يكن
موجبا للنهي عنه والحاصل ان المح انما لزم من وجوب الضد لا مما تضمنه الوجوب من الجواز بالمعنى الاعم
وكون هذا الجواز ملزوما لذلك الوجوب محل المنع ولو اورد هذا على قوله لو لم يكن الضد منهيا عنه لصح
فعله ام لم يتوجه الا بان يجعل الصحة على ما ذكرنا من التكلف اي لو حمل على موافقة المأمور به لم يتحقق في غير
الواجب على ما هو مقتضى كلام المص حيث حكم بصحة الضد مطلقا وجعل الواجب من جملة الصحيح وان حمل
على الجواز بالمعنى الاعم لم يتوجه عليه شيء اصلا هذا وقد يوجه الكلام بان مقدمة الجائز ايضا يجب ان يكون
جائزا فلو لم يكن الضد واجبا فلا اقل من ان يكون جائزا فيجتمع الجواز والتحريم في الصارف ولا يخفى ان كون
مقدمة الجائز جائزا لم يسبق في كلام المص والمناسب كون علة الجائز جائزا او لو تم هذه المقدمة لزم
كون ضد الواجب حراما لان ترك الضد عند المص مما يتوقف عليه فعل الضد الاخر فترك الواجب
مقدمة لفعل الضد والاول حرام فكذا الثاني   فلزم اجتماع الوجوب والتحريم اما كونه حراما فلانه
علة لترك المحرم واما كونه واجبا فلان مقدمة الواجب الموسع ايضا واجب لو بالتوسيع وسيجيء في كلام
المص ان كون امر واحد شخصي حراما وواجبا محال ولو كان وجوبه من حيث الماهية المشتركة بينه وبين غيره

هو ايجادها كذلك وليس ايجاد الكل امرا اخر غير ايجاد اجزائها صح

كما في الصلوة في الدار المغصوبة فانه حرام من حيث خصوصيته وواجب من حيث الطبيعة المشتركة بينه وبين
الصلوة في غيره مع انه باطل عند المصنف من حيث اجتماع الحكمين وسيجئ الكلام فيه انشاء الله تمامية الوجه
الاول من الحجة اي الوجه الاول من الوجهين اللذين ذكرهما من جانب المفصل وقد عرفت في فوبما هو
التحقيق وهذا الكلام من الرهم مشعر بانه غفل عن الجواب الحق وان ما ذكر من الجواب ثمة ليس بطريق
التنزل والمماشاة كذا قيل وانت تعلم حقيقة الحال فلا نعيده ليس على حد غيره من الواجبات
اي من توقف براءة الذمة من سائر الواجبات على فعلها على وجه شرعي ومن كونها مطلوبة بذاتها
لا للتوصل به الى الغير بخلاف المقدمة فان وجوبها غير مطلوب لاصالة فلا يمتنع اجتماع وجوبها مع كونها
منهيا عنه وفيه نظر لان الدليل الدال على وجوب المقدمة اما ان يقام على كونه واجبا بمعنى كونه مطلوبا
اصليا او مناطا للثواب والعقاب وشبهه او على مجرد لزومه وحتميته فالكان الاول لم يتصور فرق معتد
به بين وجوب المقدمة وغيرها مما سياتي جريان دليل امتناع اجتماع الحرمة معه والكان الثاني فهو فرقت
انه غير قابل للنزاع ونفيه مكابرة من المصنف جدا على انه لا فرق بين هذا المعنى والمعنى السابق ايضا في
جريان دليل امتناع اجتماع الحرمة معه كما لا يظهر بالتامل لانتفاء غايته اي التوصل الى ذي المقدمة
معول اي في تقرير شبهة الخصم وقوله لكن قد عرفت بيان دفع الشبهة المذكورة فما عاد الدليل
لا عادة الجواب الذي ذكره في العلاوة بتلخيص السؤال وما يتعلق به الجواب من مقدماته ويرتطابقا وانه
خبير بان كل ما فرض من الواجبات في امتثال يسقط وجوبه فيلزم ان لا يمتنع كون شي منها محرما مع ان الكلام
على فرض امتناع اجتماع الحرمة والوجوب في امر واحد شخصي كما هو مذهب المصنف والشبهة انما نشات من
عدم تنقيح معنى كون المامور به غير منهيا عنه فان معناه ما هو مامور به لا يتصور ان تقع على وجه يكون
حراما او منهيا عنه بحيث تقع الامتثال سواء قلنا ببقاء التكليف حين الفعل ايضا وعدمه اذ المسئلة اعني
امتناع اجتماع الامر والنهي جارية على القولين وتوهم المصنف ان امتناع اجتماع المامور به والمنهي عنه
انما هو على تقدير بقاء الوجوب بعد الفعل ايضا وذلك لا يتصور في شي من الواجبات وبالجملة هذا
غريب منه ره واما ما ذكره من قطع المسافة في الحج فمبني على احد الامرين من كون المقدمة غير واجبة

من استحالة اجتماع الامر والنهي اذ بعد القول بالامرين لا مجال لكونه مجزيا مع وقوعه على وجه منهي عنه والاظهر ان يقي
على وفق ما ذكرنا في توجيه عدم كونه على حد غيره من الواجبات ان الحرمة انما تمتنع اجتماعها مع الوجوب الاصلي لا مع
الوجوب الذي هو من باب المقدمة والعوار اذ بعدم كونه على حد غيره من الواجبات ان وجوبه يسقط بعد
فعله بخلاف سائر الواجبات او ان امتناع اجتماع وجوبه مع الحرمة انما يكون على تقدير بقائه بعد فعله
ايضا بخلاف سائر الواجبات فالظلم لكن لنفي كونه على حد غيره من الواجبات مدخل في الجواب مع ان
المفهوم من كلامه ان الجواب مبني عليه فان قلت مراده من انه ليس على حد غيره من الواجبات انه لا يجب
على جميع التقادير بل ربما يسقط وجوبه على بعضها كما اذا حصل الغرض منه بغيره وهو المنهي عنه قلت مع ان ليس
ان المقدمة هو القدر المشترك بين ما يقع على الوجه المنهي عنه وغيره فان قلنا بان الواجب هو القدر المشترك
بين الامرين فقد اجتمع الواجب والحرام لتحقق القدر المشترك في ضمن الحرام وان قلنا بان الواجب غير المنهي
عنه توجه ان غيره مما يتم الواجب بدونه كما اذا دفع الوجه المنهي فانه يحصل الواجب مع بدون حاجة اليه
عقلا او عادة وكذلك شرعا لان المفروض ان الحج مثلا معتبر شرعا بدون قطع المسافة بجعلها على الوجه المشروع
فقطعها على هذا الوجه ليس بمقدمة فلا معنى للقول بوجوبه وان وجوبه يسقط بفعل غير الواجب والحاصل ان
هذا يستلزم امورا ثلثة احدها عدم وجوب المقدمة وهو القدر المشترك وثانيها وجوب غير المقدمة وهو
قطع المسافة على الوجه المشروع وثالثها سقوط وجوب الواجب بفعل غير الواجب وهو قطعها على الوجه الغير
المشروع ومن هنا يظهر ان القول بوجوب المقدمة ينافي القول بعدم امتناع اجتماع الوجوب والحرمة فانهم
اعني القائلين بوجوب المقدمة لا يقولون بعدم اجزاء ذي المقدمة اذا اتى المكلف بالمقدمة على
الوجه الغير المشروع فح اما ان يقولوا بوجوب الوجه المشروع من باب المقدمة وعدم وجوب الوجه الآخر
فيلزم الامور الثلثة المذكورة يعني عدم وجوب المقدمة ووجوب غير المقدمة وسقوط الواجب بغير
الواجب واما ان يقولوا بوجوب القدر المشترك بين الوجهين او التخيير بينهما فيلزم اجتماع الحرمة والوجوب
والقول بان الوجه المشروع مقدمة لان الاتيان بالمامور به على وجه لا يقع الا في ضمن الحرام يمكن
تجنبا له موقوف على الاتيان بالوجه المشروع وهو ايضا قسم من المقدمة الشرعية لا يجدي لانه

يلزم سقوط الواجب بغير الواجب والعقاب انما يترتب على فعل الوجه الغير المشروع لا على ترك الوجه المشروع
وان لم يلزم الامران الاخران اعني وجوب غير المقدمة وعدم وجوب المقدمة على ان هذا اصطلاح آخر
في المقدمة غير ما هو المشهور فان الشرط الشرعي ما يشترط في صحة الفعل واعتباره لا ما يكون تجنب القبيح في
اتيان المامور به موقوفا عليه فان ذلك مقدمة ترك القبيح لا مقدمة فعل المامور به فتدبر ومن هنا
يتجه ان يقال اي مما بينا ان وجوب المقدمة للتوصل وليس على حد سائر الواجبات فلما كان حكم اولا بتمامية
الوجه الاول من وجهي المفصل على تقدير بناء الكلام على وجوب مقدمة الواجب استدرك ثانيا بان
ما ذكره في العلاوة يظهر بدفع هذا الحجة الطويلة يدفع الوجه الاول ايضا من وجهي المفصل ولو سلم وجوب المقدمة
ولا ريب انه مع وجود الصارف لا يخفى ان الدليل جار في كل واجب لغيره كالوضوء او الغسل على
القول بان القول بكون وجوب الوضوء للصلوة يقتضي اختصاصه بحال امكان الصلوة ولا ريب في انه مع وجود
الصارف عن الفعل الذي هو الصلوة وعدم الداعي لا يمكن الصلوة فلا معنى لوجوب الوضوء حينئذ ولم يقل
به احد بل القول بوجوب كل شي مخصوص بحالة امكانه مع وجود الصارف عنه يلزم ان ينتفي الوجوب
وفساده اظهر من ان يخفى والحل ان امتناع التوصل حين وجود الصارف انما هو بشرط ذلك الوجود لا
مطلقا وانما يكون ممتنعا لو وجب وجود الصارف امر وقع باختيار المكلف ومن قبله وفرق بين
الضرورة في زمان الوصف وبشرط الوصف كما حقق في محله والمسقط للتكليف هو الاول واما ما ذكره
اخرا من ان على الحجة حق النظر وجب ان المقدمة انما تجب لو كان المكلف مريدا للذي المقدمة
فباطل لان استحقاق الذم لو تم لدل على الوجوب المطلق اذ لا يعذر تارك المقدمة بعدم ما ارادت
الفعل ولذا ترك المقدمة وكذا لزوم دليل تكليف ما لا يطاق او خروج الواجب عن كونه واجبا كما
لا يخفى على من امعن النظر وكذا غيره من الادلة التي لم يذكر في الكتاب بمعنى انه لا يجب الجميع ولا
يجوز الاخلال بالجميع اه اراد بنفي وجوب الجميع نفي وجوبه على التعيين رد القول من قال ان الواجب
هو الجميع ويسقط بفعل البعض وذلك لعدم الدليل على تعيينه بل تحقق الدليل الظاهر وهو الامر بالكلمة
او واما على عدم تعيين الجميع وبكونه واجبا بالاصالة عدم كونه بدلا عن الواجب الاخر الذي يكون

هو حاصل بالنسبة اليه والاكمل منها بدل عن الاخر لانه واجب بنفسه ومخير بخصوصه لا من حيث تضمنه للواجب
والا لزم الخلاف المعنوي اذ على مذهب الاشاعرة يكون الاجزاء من حيث تضمنه للواجب الظ
انه لا خلاف بين القولين الاولى ارادة انه لا خلاف يترتب عليه الثمرة والا فالفرق ظاهر اذ ظاهر
القول بان الواجب هو الواحد المبهم ان الطلب متعلق به والخصوصيات غير منظورة ومطلوبة وان
لم يكن الانفكاك عن جميعها وظاهر القول بوجوب الجميع على التخيير والترديد ان الغرض متعلق بالخصوصيات
لكن على سبيل الترديد ولا يخفى ان تعلق الطلب بالخصوصيات مرددا بينها لا يستلزم تعلقه بالقدر
المشترك اذ ربما لا يتحقق بينهما مشترك يصلح لتعلق الغرض ودعوى ان الطلب الترديدي انما يتصور فيما
بين امور لها مشترك يصلح كونها متعلقا للغرض والطلب ظاهر الفساد نعم يمكن ان يقال انه لا يترتب على هذا
القدر حكم لفقيه الاصولي فائدة الا ان الله هو ... به على ان العلم بالتعيين غير العلم بانه ما يفعله المكلف
فتعينه عنده بعنوان آخر غير انه ما يفعله المكلف لكن الظاهر منه انه لازم للتعيين بمعنى انه كان الواجب معينا
عنده تعالى في جميع المواد لكن العلم بانه ما يفعله المكلف متحقق ويجب تقييده بانه في موضع يتحقق فيه الامتثال المكلف
واما فيما عصى المكلف فلم يكن العلم المذكور متحققا وانما اهملوا هذا التقييد لظهور الامر فيه اذ لا يذهب احد الى
ان المتحقق في جميع المواد الامتثال وكذا ما يوهمه بعض العبارات من ان تعينه عبارة عن تعينه بعنوان
انه ما يفعله المكلف يجب تقييده بذلك القيد ولا فرق كثيرا بين التعبيرين بهذه المثابة اي كان
بحيث تبرأت الجماهير من الاعلام والاصوليين عنه لشناعته وظهور بطلانه مختص باول الوقت
اه ولا يخفى ان هذا لا ينافي الاجماع على عدم العقاب لو فعل بعد اول الوقت الى اخر الوقت اذ يمكن ان يكون
ذلك بالعفو كما نقل ان اول الوقت رضوان الله واخر الوقت عفو الله وبهذا يساوي الواجب الموسع غير
المضيق بالنسبة الى ما بعد وقته على هذا المذهب اذ لا عفو حتما في الواجب المضيق لو فعل بعد وقته
المقدر بخلاف الموسع لو اخر عن اول الوقت الذي هو وقته على هذا المذهب الى اخر وقته الذي هو
مقدر للعفو لو فعل فيه على هذا فالتوسعة باعتبار حصول العفو الى وقت مقدر كذا قيل اقول ينبغي ان
يكون النزاع في انه هل يمكن عقلا ان يكون الوقت موسعا للواجب او لا يمكن ذلك بل كل ما وقع

فيه ذلك ظاهرا فينبغي ان يختص بجزء منه معين لكن لم يظهر بالتتبع انه الاول او الآخر بادلة خارجة عن المسئلة واما
ان التتبع يقتضي ان كلما كان ظاهره التوسيع فهو مختص بدليل خارج بجزء منه وان لم يمنع التوسيع
عقلا فهو بالفروع اشبه واليق دون الاصول لان الاصل ما يستنبط منه الفرع لا العكس وههنا الامر
كذلك ولو قيل ان المسئلة الاصلية لا يلزم ان لا تستنبط من الفروع بل قد يستقرى الجزئيات ويدون
الحكم المشترك بينها ليستعين بها غيره على الجزئيات توجه ان الدليل ح عليه انما يقام من قبيل
الجزئيات ففيه كفاية وايضا المعهود في امثال هذه الكليات ان يدون في الفقه ويعد من
جملته كقولهم كل دم يمكن ان يكون حيضا فهو حيض وكما يصح اعارته يصح اجارته الى غير ذلك وايضا
الدليل الاول انما يثبت ما ذكرنا لا مجرد ان ما ظاهره التوسيع علم بدليل من الخارج انه مقيد بالاول
او الآخر بل لا تعرض فيما سيلة لاختصاص بجزء لكن يجب اقامة الدليل بحيث يفرق في اجزائه الموسع
بالاصالة وباعتبار حصول العفو وفيه نظر ستقف عليه انشاء الله تعالى   تبيين ان ما اتى به كان واجبا
لا يخفى ان الوجوب في آخر الوقت لم يتحقق في صورة الاتيان بالفعل المفروض في اول الوقت لانه
اما ان لا يجب عليه اصلا وهو في صورة عدم بقاء التكليف او لا يجب في آخر الوقت بل كان ما اداه
في اول الوقت هو الواجب فليس اختصاص الوجوب بالآخر الا ان يقال ان اختصاص الوجوب بالآخر
معناه انه لو لم يفعل في اي وقت فرض لم يستحق العقاب الا آخر الوقت فصفة الوجوب وهو استحقاق
العقاب انما يتحقق بالنسبة اليه دون غيره وفيه ان الاول والآخر فيه متساويان اذ كما ان الترك
في الآخر انما يذم عليه بشرط الترك في الاول معه كذلك الترك في الاول انما يذم عليه بشرط الترك في الآخر
نعم الترك في الآخر يصير جزء اخيرا للسبب اللازم دون الترك الاول فيما يتحقق فيه الذم وكانه منشا
الاشتباه وقد وجه كلامه لوجهين الاول ان البقاء الى الآخر صفات التكليف كاشف عن
الوجوب في الاول وهو معنى اختصاص الوجوب بالآخر وفيه ما لا يخفى من التعسف والثاني انه تخصيص القول
بالاختصاص بصورة لم يفعل في الاول اصلا وينبغي ان يقيد ايضا ببقاء المكلف على صفة التكليف
والا تبيين ان الوجوب كان في الاول رعاية لقضية الاشتراط فتامل   وايضا لو كان

الوجوب

الوجوب بما حررناه ان الامر لما كان مطلقا غير مقيد بجزء مخصوص لا لفظا ولا بدليل خارج عقلا ونقلا اما الاول
فظاهر واما الثاني فلما تبين من ضعف متمسكهم وعدم وجدان دليل آخر واما الثالث فللاتفاق كان
القول بالتخصيص تحكما باطلا وايضا نقول لو كان في اللفظ دلالة على التقييد لزم احد الامرين اما التقديم
او القضاء لان الفعل المقيد في ضمن الامر بوقت لو قدم عليه او تاخر عنه يلزم مخالفة الامر وهو ملزوم لاحد الامرين
المذكورين وعلى تقدير القضاء يلزم العصيان ايضا لانه قضاء عمدي اختياري بالفرض وليس المراد ان
التخصيص باحد الجزئين كما هو مذهب الفريقين لو كان واقعا لزم احد الامرين حتى يكون دعوى الاجماع في
بطلان اللازم مجازفة والملازمة في حيز المنع اما الاول فعلى تقدير قولهم بعصيان القاضي مطلقا واما
الثاني فعلى النسبة الى مذهب القائل بصحة التقديم وعلى تقدير قولهم بعدم عصيان القاضي مطلقا بل المراد ما
عرفت من ان لفظ الامر لو كان دالا على التقييد لزم احد الامرين من خط اللفظ ويمكن ان لا ينصرف عنه
بدليل من خارج لو كان ولم يتحقق فيما نحن فيه فهذا ابطال لكون اللفظ دالا على خصوص الوقت بالدليل بعد
ابطاله بدعوى الظهور فيه نعم يمكن ان يقال دلالة اللفظ عليه يستلزم الامرين ظاهرا لكن ينصرف عنه
بدليل من خارج على عدم ذلك اللازم لكن في تحقق الدلالة في جميع ما وقع الخلاف فيه تامل
والجواب عن الاول ان تلخيص الجواب ان قولكم بنفي الوجوب البدل غير العزم مم بل الافراد الشخصية المفروضة
في اجزاء الوقت كل منها بدل عن الاخر ولزوم البدل للواجب في وقت في ذلك الوقت ممنوع كما ان
التخيير بين الافراد المتميزة بنفسها بالنظر الى وقت واحد جائز بان يتبادلا بالنسبة الى ذلك
الوقت كذلك التخيير بين الافراد المتماثلة المتمايزة باعتبار الاوقات جائز بان يتبادلا في
مجموع ذلك الوقت وقولكم انه لا ينفصل عن المندوب في ذلك الوقت ح قلنا انفصاله عن المندوب
ظاهر فان المندوب لا يترتب على تركه مع ترك غيره عقاب ولا يسقط فعله العقاب المترتب على
ترك الواجب بخلاف ما نحن فيه فان قلت كل مندوب يترتب على تركه مع ترك غيره من الواجبات
عقاب وقد يسقط فعله ايضا العقاب المترتب على الواجب الآخر كالوضوء المندوب المقدم

محال مع منوع لنحو

على صلوة الظهر مثلا فانه مع تركه وترك مثله في الوقت يترتب عليه العقاب ويسقط الفعل العقاب المترتب
على ترك الوضوء الواجب لصلوة الظهر والمشهور ان الوضوء المقدم مندوب غير واجب فكيف
ينفصل عنه الواجب الموسع ولهذا ذهب بعض اصحابنا الى وجوب الوضوء بعد حدوث احد الاسباب
الموجبة وجوبا موسعا الى ان يتضيق وقت الفريضة قلنا يمكن ان ينفصل عنه بان العقاب انما يترتب
على مجموع التروك التي هي ترك الوضوء مثلا في جميع اوقات الصلوة دون غيره من التروك السابقة
فالقدر المشترك بين الموجودات التي هذه التروك تروك له واجب دون غيره فالخاتمة للجواب
حتى ترتب العقاب عليه لا مقارنته له فحينئذ فتامل   ومن التلامذة انا نقطع الخ هذا الجواب في الحقيقة
معارضة لدليل الوجوب التخييري وقوله ايضا فالاثم الحاصل الخ جواب بالمنع فالانسب تقديمه ويمكن
ان يقال مراده ان الامتثال بالفردين في المخير انما يقع من حيث كونه فردا لهذا الاعم وكذا الاثم المترتب
على تركهما انما يترتب من حيث ان تركهما جزء لترك الواجب المخير الذي هو مجموع التركين وليس
شيء من العزم والصلوة كذلك والحاصل ان هذا المعنى ايضا معتبر في الوجوب التخييري للجزء وما ذكرتم لم يتحقق
هذا القيد فيما نحن فيه فيكفيه الكتفي في منع كون الامتثال كذلك بمنعه في الصلوة وفي منع ترتب الاثم كذلك
بمنعه في العزم تفتن ولان اصالة الامتثال بالصلوة اظهر وفي طرف العزم منع زايد وهو منع الاصل
الاثم على التزام كون الاثم مرتبا على ترك الصلوة التي جعلت بدلا من العزم بالخصوص ليس بمستقيم وهو ظاهر
واعتذر الخ التعبير عن المعنيين على عبارة تقييد الجزم دون التجويز والاحتمال ولا محذور ثم العبارة المذكورة
انما يناسب القول بكون الواجب في صورة التخيير احد الامور بمعنى المفهوم المشترك والمناسب للقول
الآخر ان يقول المصلي ممتثل بتعيين الصلوة من حيث انه مامور به بخصوصه لا لانه احد الامور التي تعلق
الامر بها على سبيل الترديد لكن المصنف لما اعتقد عدم الفرق بين القولين معنى لم يبال بالعبارة الموافقة
لاحد القولين دون الآخر والمؤيد له ان الامر والتهديد والذم مع تكررها انما وقع في النصوص تعلقها
بالصلوة وعلى تركه بدون ضم العزم الى ذلك في شيء منها وايضا لو تم ذلك لزم انضمام بدل آخر

العزم

يمتثل

الى العزم

الى العزم في بعض المواد كالعزم على الزكوة في اثناء الحول او تفريق النصاب واتلافه وكالعزم على صوم
شهر رمضان او على الخروج الى سفر مباح او ايقاع نفس الخروج الى غير ذلك ولم يقل احد بالتخيير في هذه
المواضع وتوضيح ذلك المقام ان العزم واجب مطلقا مع قطع النظر عن الترديد بينه وبين ما يتعلق به لكن
لما كان العزم يمتنع بعد فعل ما تعلق به يترجح ان الوجوب كان تخييرا مرددا بينه وبين ما تعلق به ولهذا
سقط بفعله ولو كان الامر كذلك لزم ان يكون وجوب الحج ايضا مرددا بين ان يحج في الوقت المخصوص او يستبقي
ترك تحصيل الاستطاعة الى ذلك الوقت وهو امر اختياري الى غير ذلك   وهو كما ترى اما قول
اما اولا فلان العزم على الحرام معفو لا يتعلق به عقاب كما ورد في الاثر ولو قيل بان العفو لا ينافي الحرمة
كما في الصغاير المكفرة قلنا قد يترتب عليها العقاب على بعض الوجوه حين ارتكاب الكبائر بخلاف العزم
فانها معفو على تقدير اجتناب المحرم وعلى تقدير فعله لم يقل احد بانه يترتب عقابان احدهما على العزم
والآخر على الفعل واما ثانيا فلان هذا التقرير يفيد حرمة العزم على ترك الواجب وترك الحرام واجب
فيكون ضده الذي هو الفعل واجبا لكن لا يدل الا على القول بان النهي عن الشيء امر بضده كما ذهب اليه بعضهم وفيه ما فيه واما ثالثا فلان
عدم العفو لا يوجب العزم على احد الطرفين بل يحتمل التردد بين العزم على الترك والفعل واللازم من ذلك
تجويز الترك وعدم توطين النفس على فعل الواجب وكونه حراما بين القول بالوجوب بالعزم ففيه شوب مصادرة
بل نقول يحتمل الخلو عن العزمين والتردد ايضا   لا داعيا الى ترك الواجب الخ لا يخفى ان الواجب هو
ما يترتب العقاب على تركه وظاهر ان العقاب لا يترتب على تركه في اول الوقت عند القائل بكونه وقتا
للواجب محضا لتحتم العفو والفرق بان التارك في اول الوقت يستحق العقاب على هذا القول لكن لا يقع للعفو
بخلاف القول بالتوسعة بالمعنى المشهور فانه لا استحقاق للعقاب على هذا القول اصلا والمراد من ترتب العقاب
في بعض العبارات هو هذا المعنى لا ينفع بالوجوب بالمعنى المشهور اذ مع تحتم العفو يشكل الفرق بين الواجب الناقة
على وجوبه وبين العبادة المنسوخة التي تعلق التكليف اولا بها ثم نسخ اللهم الا ان يقال في جميع الاوقات
حالة موجبة للعقاب لكن لا يقع بسبب العفو دائما بخلاف المنسوخ فانه لا يحصل تلك الحالة ولا يحتاج

الى المسقط الذى هو الذى العفو وهذا لاينافى عدم العلم بكنه تلك الحالة وذلك المسقط الذى هو العفو وهذا
على القول بالحسن والقبح العقليين له وجه واما ههنا فلا يحصل الفرق المعنوى كما لا يظهر بالتامل
واما من تخصيص الوجوب اه هذا الجواب معارضة فان منع لزوم عدم جواز التاخير ان اريد به ترتب
العقاب مستندا بجواز العفو او بطلانه ان اريد به استحقاقه توجه منعه في اصل الدليل بمعنى عدم الخروج عن العهدة
بالتقديم على تقدير الاختصاص بالجزء الاخير مستندا بجواز ان يكون نفلا مسقطا بالفرض وجوابه
منع السند ظاهر مما تقدم الى هذا على المذهب المختار وعلى المذهب الاخر ما يستفاد مما بيناه في الجواب
عن المعارضة يجرى فى العرف مجرى قولنا الشرط فى اعطائه اه اقول ان اراد بالشرط ما علق
عليه الشئ فلا وجه لقوله يجرى فى العرف مجرى قولنا اه فان معنى الجملة الشرطية هو التعليق فى اللغة بل هو
نص فيه لغة وعرفا هذا ان اريد بالتعليق التعليق المعنوى واما ان اريد التعليق اللفظى بان يكون المراد
بالشرط ما دخل عليه اداة الشرط وعقب بالجزاء لفظا فهذا امر عقلى بديهى نحكم به بدون مدخلية العرف
ولا اللغة فيه الا ان يقال المراد من العرف هو العرف بالنسبة الى لفظ الشرط على ان التبادر المذكور
بعده انما نشأ من نفس هذا التعليق اى هيئة الجملة الشرطية سواء علم كون المقدم مسمى بلفظ الشرط
عرفا ولغة او لم يكن فلا وجه لتوسيطه فى الاستدلال وان اريد بالشرط ما يتوقف عليه الشئ ويمتنع بدونه
فلا وجه للتبادر بل يكون ذلك قضية عقلية ضرورية ضرورة انتفاء الشئ بانتفاء ما يتوقف عليه هذا
المعنى وتوجيهه بانه اراد ان المعلوم هو ان الجملة الشرطية يتبادر منه ما يتبادر من قولنا الشرط فى
الاعطاء كذا مع قطع النظر عن تعيين المعنى فلا يلزم شئ من المحذورين لان المتبادر من هذه العبارة هو
ارادة ما يتوقف عليه الشئ فلا يلزم المحذور الاول ولا الثانى اذ لم يكن نفس المعنى مع قطع النظر عن اللفظ الاخير
متبادرا حتى يلزم كون دعوى تبادر المعنى المذكور لغوا تعسف بعيد جدا والحق عندى فى دلالة
المفهوم انه ليس من قبيل الوضعية بل هو بالدلالة العقلية اشبه وبيانه ان اللفظ لما كان وضعا
بالمطلق والحكم المقصود بالافادة ولم يكن غرض يتعلق بذكر هذا القيد فى الظاهر يحصل الظن بانه لانتفاء الحكم

فى غير محل القيد والا لصار هذا القيد عبثا لغوا لا يحتاج الى ذكره وان لم يكن احتاج الى تركه ايضا لان
ما لا حاجة فى ذكره وتركه فالواجب عند الحكيم العاقل تركه لان العبث فعل ما لا فائدة فى فعله لا ترك ما لا فائدة
فى تركه فمحصل الاستدلال ان المظنون او المعلوم انحصار فائدة فعل المذكور فى انتفاء الحكم فى غير محل
القيد فلولاه لزم العبث اما ظنا او يقينا والمظنون او المعلوم خلو المتكلم عن العبث فيتبع العلم
او الظن بان الحكم منتف فى غير محل القيد عند المتكلم وهذا عام فى جميع المفهومات سوى مفهوم اللقب
ومخصوص بما ينتفى الفائدة فى التقييد سوى الانتفاء المذكور كل ذلك ظاهر بادنى تامل ومما ينبغى ان يعلم
ان الامر والنهى المعلق على الشرط مثلا انما يدل عندهم على انتفاء الوجوب او الحرمة فى غير محل الشرط لا
تحقق الحرمة والوجوب بان يتحقق انتفاء الامر فى ضمن النهى وبالعكس ففى قول البعض الشرط فى الاعطاء
مسامحة لان مقتضى ظاهر ما ذكره حرمة الاعطاء عند انتفاء الاكرام نعم قد يعلم ذلك بدليل من خارج
من جملته اشتراط الاذن فى العبادة تامل الا ترى ان قوله تم استشهد وا فيه يريد السيد قدس سره
ان المعنى المستفاد من الاية لاشتراط الواحد بالنسبة الى الاخر مما يمكن التعبير عنه عرفا ولغة باداة
الشرط ولا ينافيه قيام شرط اخر بدل الشرط الاول لا اتفاقا ولا ظاهرا فلو كان ههنا دلالة عرفية او لغوية
يحصل التنافى باحد الوجهين ولا مدخل للاية فيما ذكره من التنوير وانما هو محض تمثيل للاية بل بالعبارة التى
يمكن التعبير الصحيح بها عن معناها هكذا ينبغى ان يفهم وانت خبير بان ايراد السيد انما هو متوجه على القول
بعموم المفهوم والا فلا لازم انتفاء القبول فى بعض صور انتفاء انضمام الشاهد الى الشاهد الا ان يكون الحق
ان المفهوم لا عموم له ولعلك ستقف على حقيقة الحال انشاء الله بل الشرط احدهما فيتوقف انتفاء
المشروط اه اقول تحريره ان انتفاء الشرط الذى يكون اللفظ مع وقوعه معلقا عليه فى الجملة الشرطية باقيا
على ظاهره غير متجاوز عما يقتضيه معناه العرفى او اللغوى هو القدر المشترك بين الامرين اولا هو رد لما هو الحق
المعين منهما او منزلة قيام الاخر مقامه فى ترتب الحكم عليه ينافى ظاهر وقوع صدر الكلام الجملة الشرطية فقولنا ان
النص عدل الى عمل ما قبلوه عند ظهور قيام المرتين مقام عدل المستنظم خارج عن ظاهره محمول
المنظم

على معنى مرجوح بالنسبة الى العرف واللغة ولا يخفى انه بعيد فتامل وثانيها ان التعليق بالشرط
يقتضى انتفاء الحكم اه اقول لا يخفى ان الدلالة لو كانت عقلية منشاؤها لزوم العبث فى فعل الحكيم كان
هذا الشرط فى غاية الحسن واما لو قلنا بان الدلالة من جهة التبادر من اللفظ عرفا ولغة كما ذكره المصنف
وجماعة من العامة فلا يتاتى هذا الشرط الا بان يلتزم ان الواضع علم بازاء هذا المعنى ليدل عليه
فيما لم يتحقق فائدة اخرى غيره ومثل هذا الوضع لم يعهد من الواضع فى غير هذا الموضع وايضا يكون تسميته
مفهوما وعده قسما من المنطوق محل التامل اذ لا فرق بينه وبين ما يسمونه منطوقا لكون كل منهما بوضع
الواضع وتعيينه واما على ما ذكرنا فالاول ظاهر واما على الثانى فلان عدم العلم بالفائدة لما كان راجعا الى
عدم الوجدان وهو لا يدل على عدم الوجود وانما يورث ظنا ضعيفا فى
الاغلب كانت الدلالة ضعيفة ثم لا يخفى ان اللازم مما ذكره انتفاء الحكم فيما عدا محل القيد
فى الجملة لا كليا وبيانه انه لو كان محل القيد شمولا للحكم واما غيره فلم يكن كذلك بل كان منقسما الى قسمين
لم يكن ذكر القيد خاليا عن الفائدة وكفى فائدة اعطاء الضابطة الكلية التى يمكن العمل به ويسهل
افادته لا فى تفصيل الجزئيات التى يتحقق الحكم فيها من التعذر او التعسر ولم يتحقق عبارة جامعة لجميع
محال الحكم تكون بمنزلة العبارة المحتاجة الى القيد فى وضوح الدلالة او الفصاحة او غير ذلك فاحتيج
الى العبارة المقيدة وترك الباقى ولا يمكن الاستدلال بتركه على انتفاء الحكم فيها لانه خارج عن ان يكون
مصطلحهم
دلالة مفهومية مطلقة بل يجرى فى كل ما لم يذكر اصلا او ذكر مع تقييده فى مفهوم اللقب ايضا وستقف
المصنف فى الفروع عن العلامة رحمه الله ما يقرب مما ذكرنا ها وقد اورد عليه ما لا طائل تحته ولانه
لو كان كذلك لكانت الدلالة بالمنطوق اه لا يخفى انه لا يقتصر ان لا يكون فى الشرط ايضا كذلك فيبقى
ان يكون التزامية واللزوم العقلى منتف فى الشرط ايضا بالضرورة واما العرفى فمن البين كما لا
ملازمة بين المعنيين فى مفهوم الصفة عرفا كذلك فى مفهوم الشرط بل كل ما يمكن التعبير عنه بالتركيب
التوصيفى يمكن التعبير عنه بالشرطية ايضا وكما يصح فى الغنم السائمة زكوة كذلك اذا كان الغنم سائمة

فيه الزكوة فكما يصح ان كن اولات حمل فانفقوا عليهن كذلك يصح انفقوا على المطلقات اولات
الاحمال ولا شئ من اللفظين فى شئ من الصورتين مجازا فيتحقق المعنيين الحقيقيين فى اللفظين
مثلا زمان فلا يلزم احدهما عرفا وعقلا بلزوم الاخر ثم اللازم من كلامهم انهم لا يسمون المدلول
الالتزامى منطوقا ولا يجرون احكام المنطوق من تخصيص المنطوق به وغيره فى المدلول الالتزامى ولو
عقلا وفيه ما لا يخفى وايضا يفهم منه ان اللزوم العرفى كاف فى الدلالة المفهومية حتى ان ما يجرى
فى المفهوم يجرى فيه من تخصيص العام به وجعله حجة وانت خبير بانه غير كاف الا على تقدير نصب القرينة
عليه الا ترى ان جميع المعانى المجازية له لزوم عرفى كما صرحوا به وما لم ينصب القرينة على استعمال
اللفظ فيه لا يتاتى الاستدلال به ولو قيل مراده انه لو تحقق الفهم فلا اقل من ان يكون كذلك لا يلزم
ان يكون ذلك كافيا وانما هو استظهار منه وارخاء العنان توجيه ان هذا القدح فى مفهوم
الشرط ايضا فان المطابقة والتضمن لحصة بالمنطوق واللزوم العرفى غير كاف فى القول باللزوم العقلى
وكونه مفهوما فيها ما عرفت الا ان يقال اراد باللزوم العرفى اللزوم العادى بان يكون تحقق
المعنى الحقيقى مستلزما لتحقق المعنى المفهومى عادة لا عقلا ولم يرد المعنى المشهور حتى يلزم المتحقق فى جميع
المجازات وفيه ان تحقق اللزوم العادى بهذا المعنى فى مفهوم الشرط خلاف البديهة وكذا كونه
مفهوما بل هو اقوى من اكثر ما يعدونه منطوقا حتى قسموه الى الصريح وغيره وعدوا من جملة الغير
الصريح دلالة قول النبى صلى الله عليه وآله للاعرابى الذى اخبره بوقاع امرأته فى شهر رمضان اعتق رقبة على علية الوقاع
بوجوب الاعتاق او انه اراد ان بعض افراد اللزوم العرفى كاف ولم يرد اللزوم العادى
بخصوصه ولا مطلق اللزوم العرفى لكن يبقى مطلق اللزوم العرفى مبالغة لكن يبقى الكلام فى تحقق
ذلك اللزوم المجهول فى الشرط دون الصفة وانت خبير بانه على ما اخترناه من كون الدلالة
عقلية يكون الملازمة المذكورة بقوله لو دل لكانت احدى الثلث ممنوعة فافهم فان
الفائدة غير منحصرة فالحاصل ان الفوائد المحتملة للتوصيف والتقييد كثيرة من جملتها التخصيص

ولا ترجيح لبعضها على بعض في الظهور فلا يدل التقييد الا على وقوع احدى الفوائد لا على التخصيص بخصوصه الا ان
يدعى ظهور هذه الفائدة بالنسبة الى ساير الفوائد كما ادعى في الشرط وهذا هو الذي يصلح
مناط الخلاف وينبغي التامل فيه كذا قيل وانت تعلم انه لا اثر لظهور الفائدة في نفسه لان اللفظ
لا نفي قوة المدعوى الدلالة فالمراد بظهوره عدم ظهور غيره كونه مرجوحا بطنون الانتفاء وهذا هو الذي
ذكره المصنف بقوله واعترض بان التخصيص عدم وجدان صورة الاحتمال لعوارا د بالاحتمال ما يساوي
الطرف الآخر او يرجح عليه لا مجرد التجويز الاعم من ان يكون مرجوحا او لا يكون لان تحقق الاحتمال الذي
يكون مرجوحا لا ينافي عدم الظهور الذي جعله الخصم كافيا في دلالة المفهوم وما قيل من انه اشار بقوله الجواب
الى ان الظهور غير كاف بل ينبغي ان يكون فائدة اخرى منتفية بالكلية ولو مرجوحا ففيه ان عدم
ظن الفائدة الاخرى يوجب الظن بارادة ذلك الفائدة ولا يراد بالدلالة في هذا المقام ازيد من
هذا وايضا ما ذكره المصنف سابقا في الجواب الثاني عن النقض بالاية ظاهر في انه يكتفي في الدلالة بعدم ظهور
الفائدة الاخرى والمراد من الظهور خلاف المرجوحة كما في هذا المعنى غير ظاهر من ذلك العبارة ويراد به
كونه مرجوحا تامل وانما هو كونه بيانا للواضحات اقول من البين ان الاستهجان في
المثال المذكور ليس من كونه توضيحا للواضح كيف شيء من ذكر قيد لم يكن اليه حاجة نعم الاولى في التمثيل
ايراد ما لم يكن هناك منشا اخر للاستهجان سوى التقييد المذكور كقولنا لمن لا يعرف الاهليلج الاسود
الذي يكون وزنه خمسة مثاقيل مر وهو خلاف المنطوق اي فيه نظر لانه لو كان خلاف المنطوق
لما كان الكلام مع التصريح بعدم ارادة المفهوم مجازيا البتة وهذا مما لم يقل به احد بل على ما ذكره المصنف
يكون هذا المفهوم من جملة المنطوق لانه لو اراد باخر وجوب الصوم ما ينتهي اليه وينقطع عنده فقد صار
المفهوم منطوقا وان اراد ما ينتهي اليه سواء انقطع عنده او لم ينقطع فلا يلزم خلاف المنطوق والحق ما
اسلفنا لك من التقرير الجامع لجميع اقسام المفهوم لكن الترجمة لا تجيئ الترجمة اي يغني من
تعميم الشرط الى المقدور وغير المقدور بل لا بد من تخصيص الشرط بما لا يكون مقدورا للمكلف فانه

حتى لا يشتبه الامر ويخلو الاستهجان للتقييد

الصنف

لا خلاف في انه يصح التكليف مع انتفاء الشرط المقدور فانه تكليف بالشرط والمشروط معا
وايضا من تخصيص المسئلة بصورة علم الامر بانتفاء الشرط بل ينبغي ان يصدر المسئلة بان الامر اذا
كان عالما هل يصح منه الاشتراط كما قاله السيد فانه لا يصح الاشتراط من العالم حتى من اكثر وقوع الشرط
فامل كذا قيل وفيه نظر اما اولا فلان تخصيص الشرط بالشرط الغير المقدور غير جيد لان الشروط المقدورة
التي يكون الواجب مشروطا بالنسبة اليها في حكم الشرط الغير المقدور داخل في محل النزاع حتى ان
المسئلة المبنية على هذه القاعدة قد تناولت الشرط الاختياري وهي ان الصايم لو افطر ثم اسقط
فرض صومه بحيض او سفر يجب عليه الكفارة والسفر يتناول الاختياري كما صرح به الاصحاب في هذه
المسئلة وما وقع في كلام السيد ره فلعله على سبيل التمثيل واما ثانيا فلان النزاع عند التحقيق يرجع
الى انه متى علم انتفاء الشرط وانتفاء الوجوب في هذا الوقت المضروب للفعل هل يصح ان يامر المكلف
بالكسر في الجملة اولا بناء على ان لا فائدة في الامر بالفعل على طريق الشرط لما كان انتفاء الشرط والمشروط
معلوما بمجرد صدق القضية الشرطية وكونه بيانا لهذه الملازمة الواقعية لا يكفي فائدة يعتد بها
اذ هذه في قوة الشرطية القائلة لو كان زيد حمارا لكان ناهقا مع العلم بانتفاء الفائدة في مثل هذا
الكلام ولا يخفى ان في صورة العلم بالوقوع لما كان اصل الامر حسنا فلو قلنا بالمنع لقلنا بالمنع عن تقييده
بالشرط ومن البين انه لو لم يقيد لكان موهما للوجوب المطلق وفي قوة الكذب ولا يخفى ما فيه من
القبح فلا ضير اذن في التقييد بالشرط مع علم الامر بوقوعه كيف لا والامر المشروط متناول لمن تحقق
في حقه الشرط وغيره وتخصيص الكلام بالامر المتعلق بالشخص المنفرد ولا يلايم الدليل الذي يستفاد من
كلام السيد وكذا الشق الاخر من النزاع لانه مخصوص بامر متناول للمتعدد ولا يكون الشخص المنفرد
مع علم الامر بانتفاء الشرط في حقه مكلفا بالفعل المنتفي شرطا اجماعا ذكره في شرحه ونقله قاضي
القضاة ثم لا يخفى في قوله فانه تكليف في الشرط والمشروط معا من المسامحة اما اولا فلان كثيرا من
الشروط المقدورة ليس كذلك فيحتاج الى التخصيص واما ثانيا فلانه لظاهره انما يصح على القول بوجوب

العالم

مقدمة الواجب المطلق لكن المقصود ظاهر والصواب في وجه تمام الاعجاب ما نقل من المصنف من ان النزاع
في شرط الواجب المشروط كالصلوة مثلا بالنسبة الى الطهارة ويعبرون عنه بشرط التكليف وهذا هو
المعقول والا فشرط الوقوع مما يشهد البديهة بنفيه والقول بعدم صحة التكليف حال عدمه اشهر
ولكن في المثال المذكور مناقشة لان الصلوة ليس واجبا مشروطا بالنسبة الى الطهارة الا ان
يكون المراد من الصلوة وجوب الصلوة على حذف المضاف ووجوبه شرط لوجوب الطهارة ويكون
الكاف لتمثيل شرط الواجب المشروط او انه اراد بالطهارة مكان الطهارة والمثال للواجب فتامل
ويزعمون انه يكون مامورا اه ظاهره انه من تتمة تحرير محل النزاع فيكون مخصوصا بصورة
العلم بانتفاء الشرط دون العلم بوقوع الشرط كما ذكرنا وانما حسن بالتشديد وقوله فقد
علمنا بفتح الاول فاعل لقوله حسن وفي بعض النسخ بالتخفيف مع لام الجارة الداخلة على قوله فقد علمنا
فاذا فقد الخبر اي يمكن ان يكون بفتحتين متعلقا بقوله والذي يبين ذلك ان الرسول
لو اعلمنا اه اي اذا فقد خبر الرسول فلا بد من الشرط لكن الانسب على هذا ان يكون القول فيحسن الامر
رعاية للمقابلة وان يكون بضم الاول وسكون الثاني بمعنى العلم متعلقا بقوله الا ترى فيصير المعنى انه عند
العلم بتحقق الشرط لا يصح الاشتراط واذا لم يكن علم بتحقق الشرط حسن الاشتراط لم ان ذو حسن
الشرط وقبحه مع انتفاء العلم بانتفاء الشرط وتحققه بكمال القصور ظاهر قوله الا ترى وقوله والذي يبين ذلك
فان الاول من باب التنظير والتنوير من خارج والثاني في بيانه اثبات للمدعى وقد عرفت ان
التنوير غير تام الا ان يكون الاشتراط معلوما بنص على حدة او معلوما بدليل العقل كما في تعيين المحرم
بعينه واسمه عند التكليف فانه شرط متحتم في الاشياء مطلقا قد عرفت بدليل آخر وكقدرة المكلف وامكان
الفعل فانه شرط مطلق التكليف بحكم العقل فلا حاجة الى التقييد واما في غير هذه الصور فلعله يحسن التقييد
بالشرط وان علم تحققه حسما لمادة توهم اطلاق الامر الذي يلزمه القبح كما سبق كما في
تحرير المقام اي اعلم ان بعضهم زعم ان النزاع في التكاليف المطلقة المنجزة بالنسبة الى الشرائط

لتمثيل شرط الواجب

الثاني

التي

التي يكون مقدورة ويكون التكليف بالنسبة اليه مطلقا ومن البين ان التكاليف المطلقة لا ينتفي بانتفاء
شرائطها التي هي بالنسبة اليه مطلقة فلا معنى للقول بانتفاء التكليف لو علم انتفاء شرطه وايضا لو كان
الكلام في التكليف المنجز لم يكن للدليل الثالث وجه لان مطلق التكليف مشروط بالحيوة والقدرة
وما اشبههما ومن البين انه ان يعلم الا باخبار الصادق فعلى المذهبين لا يمكن العلم بتحقق التكليف الا مع
الفعل وبعده فمشترك واما قبله فلجواز انتفاء هذه الشرائط المخصوصة العامة لجميع التكاليف الا باخبار
الصادق كالوحي والالهام والايضاح فمشترك وما قيل من ان المراد ان التكليف التنجيزي بالنسبة الى غير
ما علم كونه شرطا للتكليف كالشرط الغير المقدور وصار الحاصل انا نعلم قطعا انا مكلفون
الان بالفعل بان طلب الامر منا الان ايقاع فعل في الوقت الفلاني بجميع شرائط التكليف والامور
التي يقع النزاع فيها لا يكون شرطا للتكليف فلا يعتد بها ففيه تعسف وتكلف لا يساعده ظاهر
عباراتهم واقلها ارادة المكلف اي توجيه الدليل على وفق ما ذكرنا من محل النزاع مبني على ان
الارادة الحادثة غير مقدورة لعدم صدور الارادة بالقدرة والا لزم التسلسل في الارادات لان
كل ما يصدر بالقدرة يصدر بالارادة فلو فرض صدوره بحقق جميع شرائط التكليف من الامور الغير
المقدورة فليستند عدم الفعل الى عدم ارادة شيء من الشرائط المقدورة والارادة غير مقدورة
فظهر ان التكليف قد يتحقق مع انتفاء الشرط الغير المقدور الذي هو الارادة والشرط الغير المقدور
يجب ان يكون التكليف بالنسبة اليه مشروطا فالنزاع لو كان في الشرط الغير المقدور كما قيل لدل
المطلوب حاصل والا كان في مطلق شرط التكليف فليتمسك بعدم القيل بالفصل والجواب اما اولا
فلان انتفاء التكليف بانتفاء شرطه لا يوجب العصيان وقد عرفت ان النزاع في التكليف
المشروط كما دل عليه عبارة السيد بشرط ان يقدره فلو تم هذا الدليل لزم خلاف الواقع واما
ثانيا فلان النزاع لو كان في الشرائط الغير المقدورة وكان الارادة غير مقدور لم يكن التكليف
التكليف مشروطا بالنسبة اليها اجماعا كما ان الارادة القديمة شرط غير مقدور عند الاشاعرة
وليس شرطا للتكليف اتفاقا منهم وكان مستثنى عن محل النزاع البتة لان الكلام في الشرائط

لا يمكن

الفعل

معلوم

الغير المقدورة التي يكون التكليف مشروطًا بالنسبة اليها لانا نقول نفرض وقت الموسع

اقول تحرير المقام موقوف على مقدمة هي ان التكليف لما كان من اقسام الطلب فهو مشروط
بفقدان المطلوب او رجائه فلا يتصور الطلب بوقوع المطلوب في آن الطلب لان ذلك الطلب الان
اما آن وقوع الفعل او آن عدمه والاول ملزوم لفقدان الفقدان والثاني لفقدان الرجا وقيل فينبغي
ان يكون الطلب والتكليف في آن بايقاع الفعل في ثاني الحال ام ايماء كما قال المحقق الطوسي وشرائط
حسنه انتفا المفسدة وتقدمه اي شرائط حسن التكليف انتفا المفسدة في الفعل المكلف
او في التكليف وتقدم التكليف على الفعل زمانا كذا ذكره شارح التجريد فنقول العلم بالتكليف بالفعل
سواء كان وقته موسعا او مضيقا اما قبل وقوع الفعل او بعده او معه والاخيران باطلان لانه يعلم في
كل من الآنين انه غير مخاطب بالفعل في هذا الوقت لاستحالة العلم بالنقيضين واما قبل وقوع الفعل فاما
ان يعلم في آن انه مكلف بالفعل في هذا الآن او بالفعل في آن بعده والاول باطل بمقتضى المقدمة الممهدة
واما الثاني فان قلنا بان التكليف المشروط يمكن ان يتعلق بالفعل الذي علم الامر انتفا شرطه فيمكن
ان يعلم تحقق التكليف المشروط في آن قبل الفعل بايقاع الفعل في ثاني آن ثالث والا فيمكن ان يجوز عند
العقل ان لا يتحقق من شرائط التكليف في الان الثاني لا يجوز ان يعلم تحقق الشرائط في الآن الثاني
بالهام او وحي او غير ذلك لانا نقول ندعي الضرورة في تحقق العلم بالتكليف مع قطع النظر عنها تامل
والجواب عن ذلك بمنع عدم التكليف في آن الفعل او عدم التكليف في آن بايقاع الفعل في ذلك
الان وانما ينافيه الامران في آن حدوث التكليف لانه من خواص الطلب والابتلا وان لم يتصور الطلب
والابتلا الحقيقيان في الواجب ثم فتامل والا لم تقدم على ذبح ولده ولم يحتج الى الفداء
المراد بالذبح هو الذبح المشتمل على الامتثال والفرية وهو مشروط بعدم النسخ كذا قيل وعلى ما قررناه
من ان الكلام في شرط التكليف لا حاجة الى هذا القيد لان عدم النسخ شرط وجوب الذبح
الذبح لا لنفس الذبح حتى يحتاج الى تقييده لتصحيح كونه شرطًا ثم انه ينبغي ان يلتزم ان العلم
بالامر المشروط مع عدم العلم بتحقق شرطه لا يصير سببًا ومحوجًا الى الفداء وانت خبير بان القائلين

والمسلم هو العلم بالتكليف في آن الحدوث فلا يخلو من استبعاد لان التكليف

بعدم صحة التكليف انما يقولون بانه لا يكون الطلب حقيقة طلبا للفعل بالمقصود منه امر آخر
وان تعلق ظاهرا بنفس الفعل كالاتيان بالمقدمات وتوطين النفس على الفعل وغير ذلك ولم ينكر
احد وقوع خطاب متعلق بنفس الفعل مع انتفاء شرطه عنه آخر كالامر بالفعل في اثناء الصيام والمتوفى
في طريق الحج فلعلهم ان يكون ابراهيم عم لكان التكليف سبق بحكم الاستصحاب وما لم يقطع بانه مكلف
مطلقا او مشروطا وبمجرد ظن التكليف المشروط وظن حصول الشرط اقدم وكان المستدل ينبغي ان
يقول بانه قطع بالتكليف المشروط ولم يقطع بانه سيقع الشرط فقدم على ذبح الولد اذ لو علم عدم حصول
الشرط لم يقدم اتفاقا بل لم يكن تكليف ولو قطع بحصوله لزم جهل المركب على النبي صم وايضا لم يتم
الاستدلال فلا بد ان يكون قاطعا بحصول التكليف المشروط مع احتمال عدم النسخ ولا شك
انه لا فرق بينه وبين العلم بمعنى شرط مع عدم العلم بوقوع مقدمته وان احتمل ولكن سياق اللفظ ظاهر
ذلك الشرطية مع عدم العلم بوقوع مضمونه ووقوع مقدمته معاني اير اثر اعتقاد وقوع التالي الذي
هو التكليف التنجيزي والمؤثر في الاقدام هو ذلك الاعتقاد وقد عرفت مما نقلنا سابقا ان هذا
الدليل ينافي الاتفاق الواقع بينهم على ان الامر المتعلق بالشخص منفرد غير صحيح مع علم الامر بانتفاء شرطه وله
والجواب عن الاول ظاهر مما حققه السيد اه قد عرفت تحقيق الجواب واما جعل الارادة مقدورًا
فلا يخرج عن التكليف الا بعد ما يقتضي الوقت وفي اثناء الوقت يحتمل ان يعترض المسقط كالموت
وغير ذلك وهذا مبني على ان من اخر لظن السلامة ثم عرض له الموت انكشف ان لا وجوب عليه وكذا
لو ظن الموت في جزء ما وجب عليه فيما بينه وبين هذا الجزء ولا يعلم هذا الوجوب الا ايضا بانقضاء هذا الوقت
المضروب ظنا والظن من كلامهم ان من لم يظن شيئا منها انما جعله في حكم ظان السلامة والقول
لا يخرج من ظن شيء منها بناء على تقدم كل ظن مخصوص على الاستصحاب لا يخلو عن نظر وتامل وبانعقاد
الاجماع على وجوبه اه المراد بالعرض المعنوي هو الامر المشروط لا العرض المتحتم فري الاوداج
الفري القطع والاوداج العروق المكتنفة بالحلقوم لا يقال ان الابتلا يقتضي ان يكون التكليف بالذبح

لعله نفسه والاخص المقدمات وطلبها سهل جدا لانا نقول لا فرق يعتد به ايضا بينه وبين التكليف
بنفس الذبح الغير المعلوم منجزه نعم كل من التكليفين ظاهر في نحو الذبح والفرق بين شدة الظهور
في الثاني دون الاول تعسف لا يمكن التعسف به واما على ما ذكرنا من ان التكليف كان ظاهرا بالذبح
مرادا به غيره فعدم الفرق ظاهر ومن الرابع بانه لو سلم ان لا يكفي ان النفي المشار اليه بقوله
لو سلم بعيد جدا او لم يتم دليل يعتد به على الامتناع كما يظهر بالتامل وقد ورد اوامر افانه متنا وله لمن
انتفى عنه او غيره وتخصيصه بمن هو في حقه الشرط يحتاج الى دليل الا ان يدعي ان نفس الاشتراط
قرينة على توجهه الى الجامعين للشرائط والحصر للمطلوب تقرير بقولنا انما يحسن اه محل تامل بل الظاهر
منه تحصيل العلم للغير ايضا بل يرجع الى الحكم الذي كان قبل الامر اه اراد بالحكم الذي كان قبل
الامر هو الحكم الاصلي الذي يحكم به العقل من الاباحة والحظر الاصوليين على القولين المشهورين لا
الحكم الشرعي الذي كان مرتفعا بالامر المفروض وناقشه بان كون ما قبل الامر المفروض هو الحكم
الاصلي غير لازم مما لا ينبغي ان يقع من المحصل فلا وجه لما قيل رجوع الحكم السابق المرفوع بالامر لا دليل عليه
فالحق انه يصير من قبيل ما لا حكم فيه والقول بانضمام الاذن في الترك او غيره ان الحقيقة موقوف
على انضمام الفصل اليه وهو غير معلوم وانت تعلم ان رفع الحرج عن الترك لازم لنسخ الوجوب اذ في
كل واحد من الاحكام الاربعة الاخرى يتحقق الاذن في الترك فعدم العلم بالانضمام لا يمكن ان يكون
العلم بالاذن في الترك المنضم بل لعدم العلم بتحقق الجواز المنضم فصار الحاصل في صورة نسخ الوجوب
لا علم ببقاء الجواز وهو كاف لنفيه لان المقصود في المسئلة هو انتفاؤه من جهة انتفاء الدليل عليه
من حيث الامر المنسوخ لا انتفاؤه باي دليل كان ولهذا يظهر انه يمكن تحرير الدليل واختصاره بان
يقال في نسخ الوجوب يحتمل نسخه بالمرة بانتفاء الاذن في الفعل ايضا فلا دليل من جهة الامر على بقاء الاذن
في الفعل ولا حاجة الى هذا التطويل لكن سيجيء في كلامه ما يؤيد ان مراده انتفاء القيد في نفس لا انتفاؤه
من حيث انضمامه الى آخر بمعنى انتفاء ذلك الآخر المقتضي للجواز موجودة اي المقتضي

للجواز في الجملة ولو في ضمن الوجوب على انه مقتضي للجواز الصالح المتحقق في ضمن الوجوب وغيره لا الجواز
المنفرد عن الوجوب صرح به الوجوب الامام الرازي في المحصول والجواب المختار عنه ان الامر
وان اقتضى الجواز لا بشرط لكنه لم يتحقق الا في ضمن الوجوب فرضا فالمتحقق في حصته منه معينة مخصصة بالمنع
من الترك ضرورة اذ ليس الحصة منه موجودا بنفسه يمكن بقاؤه بانضمام فصل اخر اليه وانما يتوجه مثله في
الموجودين المنفصلين المتميزين احدهما عن الآخر وليس الامر فيما نحن فيه كذلك فالمانع عن بقاء الحصة موجود
وتحقق الحصة الاخرى على خلاف الاصل وبعبارة اخرى الوجود المعلوم للجنس قد زال والوجود الآخر
له غير معلوم والاصل ينفيه ولو قيل بان الجنس كان معلوم التحقق بوجود مطلق ولم يعلم انتفاء المطلق
وانما علم انتفاء الوجود الخاص قلنا بل المنتفي الوجود المطلق لان الجنس لم يكن موجودا الا بوجود واحد وكان
المطلق منحصرا في الخاص فعند انتفاء الثاني ينتفي الاول وحصول تحقق وجود آخر له ثانيا حتى يبقى المطلق
خلاف الاصل نعم لم يحتج بقاء المطلق الى حدوث حصول آخر فلم يتمسك بالاستصحاب وانما يفهم
من كلام المص من انه يحتاج الى فصل ولما لم يتحقق الفصل لم يتحقق هو فستعرف ما فيه وقال
انهما معلولان لعلة واحدة اه هذا السند ليس على ما ينبغي لان انتفاء المعلول لا يستلزم انتفاء العلة
وهو يستلزم انتفاء المعلول الآخر فيحتاج الى الجواب الثاني نعم لو لم يتم كونهما معلولي علة واحدة ثم المط
لا يتاتى ان المعترض في مقام المنع فيكون الجواب سندا على ما ذكرت لان الاستدلال يكفيه مجرد عدم
معلومية المانع فتامل فان قيل لما كان رفع المركب يحصل تارة اه اقول من البين ان هذا
الكلام ليس في خلاف شيء من مقدمات المستدل ولا يمكن ان يعارض به الدليل بل هو منع للمدعى
في مقابلة استدلال الخصم عليه والاولى ان يبين وجه المقتضي الذي هو الامر مثلا في كلامه بل يجب بقاؤه
حتى يثبت الجواز ويبقى وهو لم فيما نحن فيه لاحتمال ان يرتفع ارتفاعه بعينه ولعل مراده ايضا ذلك
لكنه خلط في تقريره الا ترى انه منع في الجواب حجة المعترض واستند بانتفاء الجواز بناء على انتفاء
قيده وهو ظاهر ان انتفاء الجواز لا يصير لوجود المقتضي للجواز كونه بالمانع وقال في جواب هذا السؤال
الا البقاء المحقق مقتضيه والاصل استمراره وهو يقتضي ان كلامه في بقاء الجواز في مقام السؤال لما

فی بقاء المقتضی وذلک مبنی علی الخلط لکن الامر فیه ما یلتبس والکلام المنظم غیر خال من اختلال
ولو ثبت الخصم فی ترجیح احتمال الاول الیه فیه نظر لان التمسک باصالة عدم القید والکلام باعتبار تحققه
فی نفسه فیه ان رفع الحرج من الترک یتحقق علی ای تقدیر والکلام باعتبار انفصاله الی الاذن فی
الفعل فانما یتصور لو کان یتحقق الاذن خلاف الاصل والا فبعد تحقق الاذن ودفع الحرج لا معنی لاصالة
عدم الانضمام ولو کان حدوث الحادث بما یتبقی کرفع الحرج من الترک مستلزما لعدم اصالة بقاء
شیء آخر باستصحاب اصلا لان الحوادث لا تزال تتجدد فیزول بقاء ذلک الشیء لاستلزامه
مقارنتها وهو خلاف الاصل وما وجب الانتهاء عنه حرم فهو اه تقریر الدلیل ان وجوب
الانتهاء معلق علی مجرد نهیه فلولا ان نهیه انما یدل علی التحریم لم یحسن تعلیق وجوب الانتهاء
علی مجرد نهیه وقد تقرر ایضا بحیث لا خلاف فیه ان ما نهی عنه الرسول صلی الله علیه علی سبیل الکراهة
لا یجب الانتهاء عنه فوجب ان یکون مجرد نهیه للتحریم وذلک انما یتصور لو کان النهی حقیقة
للتحریم اما لغة او شرعا ویتم اصالة عدم النقل یتم المطلوب لا یقال لو کان مجرد نهیه مفیدا للتحریم
فای فائدة فی الامر بالانتهاء عما نهاه لان ذلک بعث منه تعالی للعباد علی اطاعة النبی وهو ترغیب
فیه کالتهدید والترغیب علی مقدمات المعلومة التحریم وفی الواجب المعلومة الوجوب الا تری
ان الوعاظ والخطاب یامرون بما امر الله تعالی وینهون عما نهی عنه والفائدة فیه تاثیره فی النفوس
لتجدده وتاکید السابق به ولا یقول احد بعدم حسنه ثم ما سبق فی قوله فلیحذر الذین یخالفون عن امره
اه من ان المخالفة حمل الامر علی خلاف ما ارید به یاتی نظیره هنا بان یقال الانتهاء عما نهی عنه هو اعتقاد
معناه تحریما وکراهة فلا دلالة فیه علی تحریم المنهی عنه والجواب مشترک فان المتبادر من الانتهاء
هو التحفظ عنه وکف النفس عن تعاطیه ومباشرته وما یقال من ان هذا مختص الخ
اقول علی ما قررنا من توجیه الدلیل یندفع هذا بان کون نهی الرسول حقیقة فی التحریم یقتضی ان کون
مناهی الله علی خلاف ذلک یستلزم الاشتراک وهو خلاف الاصل ولعله یحمل الدلیل علی ما حملناه
علیه بل علی مجرد ان مناهی الرسول صلی الله علیه مستعملة فی التحریم وح یتوجه المناقشة علی الاولویة اذ لا

قصور فی استعمال مناهی الرسول فی التحریم واستعمال مناهی الله تعالی فی الکراهة وای محذور فیه
نعم اطاعة الله تعالی اولی واقدم من اطاعة الرسول واین ذلک مما نحن فیه وکذلک الکلام علیها
لو کان الکلام فی الوضع اذ لا غضاضة فی وضع مناهی الرسول للتحریم ومناهی الله تعالی للکراهة
مع قطع النظر عن الاشتراک فتدبر من دون نظر الی تحقق الکف عنه لا یخفی ان المدح
والثواب انما یتصور ان لو حصل الترک حالة التکلیف بقصد الامتثال بمعنی ان النهی یصیر
باعثا علی الترک کما یفهم من الذریعة لکن لا یستلزم ذلک ان یکون المطلوب هو الکف
لان معناه ان یتحقق فی النفس میل وشوق ونحوه یجذب النفس بسببه الی المنهی عنه ویدافعها
الانسان باسبابها ویتوسل فی دفعها والحاصل ان المفهوم منه حصول وجودی یضاد المیل والشوق
ویقاومه ولیس ذلک لازما لعدم المیل الی الفعل وقصده بسبب نهی الشارع عنه بسبب
لجواز ان لا یحدث فی النفس ارادة الفعل المنهی عنه بسبب النهی فلا یحتاج الی دفعها بما یصلح
له واما فی صورة عدم تصور الفعل او عدم خطور المنهی عنه بالبال لا للتقصیر والتفریط فلا بد من
الترک ولا عقاب علی الفعل نعم لو کان عدم الخطور بسبب من المکلف مبالغة فی التنزه
عن المنهی عنه کما یحکی عن کثیر من المعصومین والصالحین فهو من اعلی مراتب الامتثال
بجواب المنع من انه غیر مقدور راه اقول کونه غیر مقدور مما استدل به الخصم ولا یصلح ما ذکره
فی حیز الجواب لمنع شیء من مقدماته وتوجیهه بجعله تحکما لا علی المنع المصطلح وما ذکره فی الجواب معارضة
الدلیل عدم تعلق القدرة بالعدم ثم قوله فان قیل معارضة علی المعارضة وصرح بجوازه فی بعض
کتب الاداب لکن الوجه الثانی من وجهی المعارضة هو بعینه ما ذکر فی اصل الدلیل ولا یخفی قبح اعادته
والفرق بان ما ذکر فی الاصل هو مجرد سبقه علی القدرة وما فی المعارضة هو کونه ازلیا کما یفهم من
قوله سابق مستمر یجب الاستمرار علی القدم لا الدوام الازلی حتی ینافی تاثیر القدرة وقد تقرر
ان الازلی لا یکون اثرا للقدرة لا یجدی نفعا لان منشاء استحالة تاثیر القدرة فی الازلی

هو لزوم تحصیل الحاصل کما فی اصل الدلیل ولم یذکر غیره فی وجه الاستحالة بل هو غایة ما یمکن ان یتخیل
فیه فظهر فساد ما قیل لعل الفرق ان المناط فی الاحتجاج لزوم تحصیل الحاصل وهو هنا غیر ملحوظ انتهی
اذ مع ادخال فرد منها یصدق ادخال المعنی المنع من ادخال الماهیة فی الوجود انه یقتضی
سلب جمیع افراده المفروضة فی الاوقات نعم لو منع ان النهی یقتضی سلب جمیع الافراد بان ورود
النفی علی المفهوم حال انشائه یتصور علی وجهین وروده علیه فی ضمن جمیع افراده وورده
علیه فی الجملة بحیث یصلح تحققه فی ضمن السلب الکلی والسلب الجزئی وما یدعونه من تبادر الاول انما فی
العرف مخصوص بالنکرة الواقعة فی سیاق النفی او ما اشبهه وکون المصدر الذی فی ضمن صیغة
النهی فی حکم النکرة فی ذلک ممنوع لکان وجها ولم یلزم الاستغراق فی وقت احد ایضا فلا وجه لما
قاله فی المحصول من ان امتناع المکلف عن ادخال تلک الماهیة فی الوجود قدر مشترک بین الامتناع
عنه دائما وبین الامتناع عنه لا دائما واللفظ الدال علی القدر المشترک لا یدل علی ما به یمتاز کل واحد
من القسمین عن الاخر انتهی وینبغی ان یعلم ان دلالة النهی علی التکرار ینقسم الی ان یدل علی تقیید
التروک المفروضة بحسب الاوقات بعضها ببعض بحیث لو اخل ببعض التروک لم یحصل امتثال النهی
وترتب العقاب علیه کما یترتب علی الاخلال بجمیع تلک التروک وان یدل علی طلب التروک
مع قطع النظر من تقیید بعضها ببعض بحیث لا یضر الاخلال بالترک اللاحق بالامتثال بالترک السابق
فلا وجه لتوهم انه علی تقدیر التکرار یلزم الاول وهو مستبعد فان قلت علی ما ذکرت یکون الترک
المتاخرة بالملکات والمتاخرة بالاوقات متساویة فی انه یقتضی التروک المطلوبة اذ تناوله للاوقات
من جهة انه جمیع الافراد فی ای وقت بعض الاوقات الواقعة فکما یحصل الامتثال بترک جمیع الافراد
فی وقت فلیحصل بترک بعض دون بعض فی وقت قلت لو ثبت بطلان ذلک فلعله من خارج
لا من نفس النهی وبانه ورد للتکرار کقوله تعالی ولا تقربوا الزنی بخلافه الخ ان هذا الدلیل والدلیل
الاول لا تفاوت بینهما بحسب المعنی اذ ملخص الاول ایضا ان بعض صیغ النهی ورد للتکرار

وجه للتکرار امر مقرر فیجب ان یکون للقدر المشترک دفعا للمجاز والاشتراک ولم یرد فی الاول
انه لیس للتکرار اصلا ولانه لیس للتکرار فقط سواء کان مشترکا لفظیا او معنویا بین التکرار
وخلافه او مختصا بالثانی فان ذلک غیر المدعی الا ان یرجع الی المقصود دعوی الخصم وهو انفراد
التکرار بالصیغة دون ما سواه للاعلی سیاق الدلیلین الاخرین لکن لا یخفی ما فیه من قلة الجدوی
اذ هذه المقدمة التی نقض به دلیل الخصم جزء الدلیل الثانی فلا وجه لافراده عنه ویمکن ان یحمل علی انه
لو کان حقیقة فی التکرار فقط لما انفک عن التکرار الا علی فرض کونه مجازا ولیس الامر کذلک
فانه فی الحیض یحقق النهی مع کونه حقیقة ولیس یحقق التکرار لکنه فی الحقیقة راجع الی الدلیل الثالث
فانه فی معنی قولنا قد یقید النهی بخلاف التکرار من غیر تناقض والجواب عن الاول الخ
اقول تحریر الجواب ان تکرار النهی انما هو فی المبداء الذی یعتبر ورود مدلول الصیغة علیه والمبداء
یعتبر اولا تقییده بما ارید تقییده به ولو بالقیود الخارجة ثم یورد علیه مدلول الصیغة ای مفهوم
کان فههنا تقیید المبداء بالوقت ثم یورد علیه مدلول الصیغة الذی هو طلب الترک فیعم جمیع
اجزاء الوقت وهذا یقتضی وضع الصیغة وهو الذی اراده المص والکلام فی سیاقه نوع مسامحة
له وبهذا التقریر یندفع کثیر من الشبه فی مطاوی ما یرد علیک من المطالب منها ما اورد
علی قولهم ان صیغة التفضیل یقتضی الزیادة فی اصل الفعل مع قطع النظر عن الافراد من انه علی هذا
یلزم ان یرجع العقل عما فهمه اولا فی مثل قولنا زید اعلم من عمرو فی الطب وعمرو اعلم منه فی الهیئة
لمنافاة ما یفهم من اجزاء الکلام للزیادة فی اصل الفعل مع انا نعلم بالوجدان عدم الرجوع ووجه
الدفع ظاهر مما قررنا فاحفظه وعن الثالث ان التجوز لا یمکن ان یوجه صورة انتفاء
التکرار بوجهین الاول بالنهی المؤقت لفظا کقولک لا تصل ایام الحیض وقد عرفت الجواب عنه
بغیر ما ذکره المص وهو الاقرب اذ لا یخفی ان التزام التجوز فی نظائره کالمعرف باللام المقید
بالمخصوص علی القول بان الاستغراق من معانی اللام والجمع المحلی باللام والنکرة المقیدة المنفیة
وغیر ذلک والفرق بین تقیید الحدث فی ضمن الصیغة والاسم فی ضمن المعرف باللام

او النكرة منفرد اقرب من التحكم الثالث ان يقال لو كان للتكرار لم ينفك عنه فلا تقييد فيه
لفظا وهذا مما يمكن بحمل الدليل الاول عليه دون الثالث ولا ينطبق الجواب عن الاول عليه
ولا الجواب الذي اخترناه واما حديث التجوز فهو جائز بناء على جواز تاخير البيان عن وقت
الخطاب كما سيأتي او يقال لو كان للتكرار في الجملة لم يمكن تقييده بالمرة لانتفاء التكرار بالمرة
والجواب عنه بالتجوز على هذا التقدير ايضا ممكن ولا يمكن الطريق المختار لان مبناه على التزام
التكرار ربما منه فتامل ومن نفى كونه للتكرار بصدد نفي الفور ايضا لا يخفى ان ترتب
الفور على الاول بطريق اللزوم وتعيينه على الثاني بطريق الامكان وهو طور شايع في ترتب
الخلاف على مبناه لكن الدعوى الثانية على كليتها ممنوعة لان الشيخ ره في العدة نفى التكرار
واثبت الفور لان معناه الحكم بان الفعل يجوز تركه ولا يجوز هذا الكلام مع شهرته
بينهم فيه نظر لانه ان اراد بالجواز ان تركه غير محرم فهو عين النزاع لان النزاع انما هو في ان
النهي هل يستلزم عدم حرمة الترك والامر هل يستلزم عدم حرمة الفعل والحاصل انه يلزم
من ايجاب احد الطرفين عدم تحريمه وبالعكس وان اراد به انه مطلوب فالتنافي بينه وبين
جواز الترك اول والتفصيل ان التكليف في الحقيقة الكان عبارة عن الارادة كما هو راي بعض
اصحابنا والمعتزلة فمن البين عدم جواز التكليف لان المرادين معا مستحيل وارادة المحال من
العالم كاستحالته مع بالبديهة لكن هذا هو الدليل الدال على استحالة التكليف بالمحال مطلقا و
وليس منشأ الاستحالة خصوصية كونه تكليفا بالنقيضين وان كان عبارة عن معنى آخر كما
هو راي الاشعري فالتكليف بالفعل والترك انما يكون محالا من جهة قبح التكليف بالمحال ومع
قطع النظر عنه لا يدرك العقل فيه جهة مقبحة ولا منشأ للاستحالة بل يمكن دعوى ادراك عدمه
واما توهم التناقض بين التكليفين كما هو ظاهر المصنف وصريح بعض كتب الاصول فظاهر الضعف و
ولعل تحقيق الكلام في هذا المعنى قد سبق في مسئلة استلزام الامر بالشئ النهي عن ضده
الخاص ولتعدد الجهة غير مجد اه قيل هذا اذا كانت الجهتان تعليليتين اذ يلزم اجتماع

المتنافيين في موضوع واحد ثم لا يخفى ان دعوى ان الصلوة في الدار المغصوبة من قبيل
اختلاف الجهة التعليلية محل تامل بل الظاهر انها من قبيل الثاني فان متعلق الوجوب فيها
هو ماهيته من حيث كون مطلق ومتعلق الحرمة وموضوعها خصوصية الكون وشخصه
ويمكن انفكاك احدهما عن الآخر وقد جمعهما المكلف باختياره فالموضوعان مختلفان و
عرض احدهما للآخر ولا ف وفيه كالفرد المستحب من الصلوة الواجبة كالصلوة في المسجد
مثلا او المكروهة كالصلوة في الحمام فان الاحكام الخمسة كلها متضادة مع انها لا نزاع في
امكان ذلك نعم لو امتنع انفكاك الجهة المفروضة للوجوب عن الجهة المفروضة للحرمة امتنع
التكليف مع لا لانه يلزم من اجتماع المتنافيين المح بل لعدم تمكن الامتثال بهما هذا على تقدير
تسليم جزئية الكون المطلق للصلوة ويمكن المناقشة تامل اشهى اقول لعله زعم ان المص
جعل المطلق كون الواجب طبيعة الكون المطلق حيث ذكر ان الواجب هو الكون الذي
يكون جزء من الصلوة والصلوة كون مخصوص والذي يصلح ان يكون جزء له هو الكون
المطلق وانت تعلم انه بعيد من كلامه ره حيث قال انه يفيد الكون في الدار المغصوبة
اذ الظاهر منه هو الاتحاد الشخصي بينهما لا الاتحاد ولو كان المطلق والمقيد وكذا المتبادر من
الاجزاء في كلامه هو الاجزاء المتباينة لا الاجزاء الذهنية المحمولة فالصواب انه اراد
ان اختلاف الجهة انما ينفع لو كان متعلق المتنافيين متمايزا احدهما عن الآخر واما اذا
اتحد في الوجود الذي تعلق به الامر والنهي باعتباره فلا وههنا كذلك فان النهي متعلق بالكون
في الدار المغصوبة وهو جزء للصلوة فان الصلوة مركب من اجزاء بعضها من باب الكون
كالقيام والقعود فيكون تلك الاكوان الواقعة جزء للصلوة المغصوبة بعينها بدون
اعتبار تجزيتها الى اجزاء لتقسيم الوجوب والحرمة محلا لهما والجواب ان الامر والنهي
يتنافيان من جهة استلزامهما تكليف ما لا يطاق والامر اذا تعلق بماهية كان تعلقه به
من باب الوجوب التعيني المنافي للحرمة من جهة المذكورة واما تعلقه بفرده فانما هو

من باب التخيير ولا منافاة بين الوجوب التخييري الذي لا يلزم منه حرج في الترك والحرمة من
الجهة المذكورة والمنافاة من جهة اخرى محمة حتى يتبين واما تعلق الوجوب بماهية على سبيل
الاستغراق بحيث يكون كل فرد منه واجبا بعينه لا يتصور تركه للمفرد الآخر له فهو لا يجتمع مع
النهي عند من يحيل التكليف بما لا يطاق وليس الكلام في المسئلة في مثله واما المناقشة التي
اشار اليها فظاهر الف دلان القيام والقعود والركوع والسجود اكوان مخصوصة وهذه
اركان الصلوة واجزائها والجواب عنه الاول لا يخفى انه يجري مثل هذا في الصلوة ايضا
فامد كذا قيل اقول لا يخفى ان ما ذكر المص من كون الخياطة مطلوبة على اي نحو كان انما يجري
لو كان المثنى ايضا مخصوصا مشاله بان يخص الدعوى بما لا يكون الطلب فيه مطلقا غير مقيد
وذلك لان الظاهر من الدليل نقض دعوى الكلية مع قطع النظر عن الدليل عليه فعلى
تقدير التخصيص جريانه في الصلوة لا يضر الا بالتمثيل للدعوى بان يقال لا يحسن التمثيل بالصلوة
فهذه الدعوى لانه ليس مما لا يكون مطلقا مثلا ولا يجري فيه تشريح المسامحة في التمثيل او با
لتفريع لو فرع بطلان الصلوة في الدار المغصوبة على المسئلة لا منفى للمسئلة نعم يتوجه عليه اولا
ان المسئلة اما ان يخص بما يعلم انه مقيد غير مطلق او بما يظهر فيه ذلك او بما لا يعلم فاو كثير
اطلاقه وعلى الاول يصير المسئلة لغوا لا طائل تحته وعلى الثاني فالامر كك بناء على العمل بالظواهر
ولعل احدا لم ينازع في الصورتين وعلى الاخرين نقول من البين ان منشأ البطلان ح لزوم
التقييد من النهي والا فالامر الذي لا يعارضه نهي عام غير مقيد اتفاقا فلا حاجة الى قرينة
من دون الاطلاق فصار الحاصل ح ان النهي قرينة التقييد الا ان يعارضها في طرف الامر
قرينة الاطلاق اولى منها والخياطة من هذا القبيل فالتفريع على هذه المسئلة يصير محل ان يفتش
ال فيه قرينة الاطلاق ام لا خصوصا على القول بان كل دليل انما يصح العمل به بعد التفتيش
عن معارضاته والبحث عما توجب العدول عنه ولم يقع وان البحث والتفتيش في شي من
المواضع مع كثرة التمسك به في كتب الفروع وهو مما يوهن حمل المسئلة على ما ذكره والمتكلف

في حمل القائل على ما ذكرنا محال وثانيا ان المسئلة على ما ذكره يصير لفظية متعلقة بظواهر الالفاظ
والدليل الذي ارتضاه على المطلب ينافيه منافاة ظاهرة لان اللازم منه استحالة هذا المعنى
اعني تعلق الامر والنهي بشئ والمح لا ينقلب ممكنا بالظهور اللفظ فيه وهو ظاهر قال
الكون ليس جزء من مفهوم الخياطة اه قيل يمكن المناقشة بان ربط الكون بالصلوة ليس
ليس ازيد من ربطه بالخياطة بل في كليهما من لوازم الجسم وربما يفسر الطمانينة بعدم
الحركة اشهى اقول فيه نظر اما اولا فلان الكون في عرفهم منحصر في الحركة والسكون والا
والاجتماع والافتراق ومن الظاهر ان كلا من الصلوة والخياطة بمدة اجزائهما وجل اركانهما
عبارة عن الاولين فان الصلوة عبارة عن حركات مخصوصة وهيئات بعضها يرجع الى
السكون وكذلك الخياطة عبارة عن افعال مخصوصة هي حركات الاعضاء المعينة القائمة بالخياط
وليست عبارة عن الاثر المترتب على الفعل ولا يكون المكان ايضا منحصرا فيما يعتمد عليه
الجسم فقط فان الملاك والاحكام الشرعية لا يتعلق بخاصة بل تعم الفراغ الموهوم او
الموجود وهو ظاهر فكل منهما عبارة عن الكون او مشتمل عليه فبطل قوله بل في كليهما من لوازم الجسم
واما ثانيا فلان الظاهر من النص والفتوى والطمانينة هو الامر الوجودي الذي هو فعل
من افعال الصلوة ولم يعده من التروك ولو صح عده من التروك بتاويل الظاهر فليكن السجود
بل وغيره ايضا كك بان يكون السجود عبارة عن امر عدم ازالة الجبهة او العضو عن المواضع
المعتمدة عليه فان الحركة الى المواضع لا يدخل في حقيقته والقيام عبارة عن عدم ارخاء الاعصاب
بحيث ينزل عن الاستقامة او يسقط على احد الجوانب الاربع الى غير ذلك فتامل
فمتعلق الامر في الحقيقة هو الفرد الذي يوجد فيه اه لا يخفى ان تعلق لا بشرط شئ كما هو التحقيق
او بالفرد الجزئي كما هو راي بعض الاصوليين لا يتفاوت اما الثاني فظاهر من تقرير المص واما
الاول فلان تعلق التكليفين المتضادين كالامر والامر كما يستحيل بالنسبة الى الفرد الواحد
كك يستحيل بالنسبة الى المتحقق الواحد للطبيعة لا بشرط شئ فلا ينفع في الجواب منع تعلق التكليف

الجبهة او العضو
حقيقته

بالفرد بل الواجب ما اشرنا اليه من ان تعلق الامر بالفرد الواحد او الطبيعة باعتبار الوجود الواحد
انما هو من باب التخيير من غير تعيين للامتثال ومثل هذا التعليق لا ينافي تعلق النهي وانما المنافي
له تعلق الحتمي وان اراد ان الامر تعلق بالفرد الواحد مثلا تعلقا حتميا معينا له للامتثال فقط
الف دو المراد من عدم خروجها حقيقتها انهما لا يجريان من حيث متعلق الامر والنهي عن
التغاير والتعدد وان كان فيهما متحدا وهو كك اختلفوا في دلالة النهي على الف دالمنهي
عنه على اقوال اعلم ان بعض الاصوليين كالسيد والشيخ رهـ لم يفرقوا بين المسئلتين بل اقتصروا
على هذه المسئلة وتفصيل الاقوال فيه والترجيح بينها وبعضهم كالمص وابن الحاجب عقدوا المسئلتين
كما ترى والفرق ان النهي والاثبات في المسئلة الاولى راجع الى اللغة وفي الثانية الى مطلق
الدلالة فكانهم بعد فراغهم من نفي الدلالة اللغوية واثباتها رجعوا الى اثبات الدلالة في الجملة
ونفيها وهو انسب بكلام المص حيث عقد المسئلتين في مبحث النهي الذي هو من جملة مباحث
الالفاظ ويمكن ان يفرق بان الاول مبني على الامر العقلي وهو ان حقيقة الوجوب والحرمة لا
يمكن اجتماعهما باي لفظ اتفق سواء كان بلفظ الامر والنهي او بلفظ اخر والثاني مبني على ان لفظ
النهي يدل على الف د وان لم تكن الحرمة منافيا للوجوب او كانت وهو انسب بكلام ابن
الحاجب حيث اورد الاول في مبادي الاحكام دون مباحث الالفاظ وعبر بعبارة الوجوب
والحرمة دون الامر والنهي بقي ههنا انه لما كان مختار المص في المسئلة الاولى هو الدلالة
لغة فينبغي ان يكتفي بالمسئلة الثانية اذ لا يخرج مختار الاولى عن الثانية لان نفي الدلالة لغة
اما باثباتها شرعا او بنفيها لغة وشرعا نعم من نفى الدلالة لغة واثبتها شرعا يحسن
ان يعقد المسئلتين اولهما للنفي وثانيهما للاثبات والحاصل انه بعد الدلالة اللغوية واثباتها
يحسن بعد التعرض له نفيا واثباتا كما فعل المص في الاثبات وابن الحاجب في النفي وههنا
وجه اخر للفرق وهو ان الكلام فيما سبق فيما اذا كان النهي متعلقا بعنوان اخر غير عنوان
العبادة وههنا فيما وقع النهي عن نفس العبادة بان امر بعبادة مخصوصة ثم نهى عن فرد

نفي م

لكنها اجتمعت باختيار المكلف
او بنفس العبادة م

منه ويختار المص في الاول والكلام مستلزما لمختاره في الثانية الا ان بعض من اختار النفي
في الاولى اختار الاثبات في الثانية بالتفصيل المذكور فعقدوا المسئلتين وتبعهم المص في ذلك
حفظا للاوضاع البحث كما سيذكره تعقيب البحث باستثناء او شرط او نحوه واما بناء المسئلة الاولى
على الامر القطعي فكذلك ايضا لان المخالف في الاولى لا يلزم ان يكون مخالفا في الثانية فيحسن
عقد المسئلتين م ان النهي يقتضي كون ما تعلق به مفسدة غير مراد لا يخفى انه فيما امكن
انفكاك المامور به عن المنهي عنه يمكن ان يكون الفرد المنهي عنه مرادا من حيث اشتماله على مصلحة
في الجملة وان كانت منهيا عنه من حيث اشتماله على المفسدة واما اذا لم يمكن انفكاك المامور به
عن المنهي عنه فلو فرض اشتماله على مصلحة لا يمكن ان يكون تلك المصلحة منشأ للامر لحكم العقل بقبح
الامر وما يشتمل على مصلحة لا ينفك عن المفسدة التي يكون ملزوما للنهي لا لخفائه لافضائه الى
التكليف بالمحال فالامر يقتضي مصلحة غير مثل هذه المصلحة وتلك المصلحة التي هو مقتضى الامر اضداد
المفسدة في لازمه فدليل المص انما يتم فيما اتحد ههنا الامر والنهي يتم فيما تلازمتا او كان جهة
الامر ملزوما لجهة النهي فظرف وما قيل من انا لو كان الوصف المتعلق للنهي لازما فدليل المص
لا يتم فيه ايضا اذ ترتب الاثر المفسدة على اللازم من حيث خصوصيته لا يقتضي عدم ترتب
المصلحة على الملزوم من حيث هو نعم لا يجوز مثل هذا التكليف من الشارع اذ لا يمكن الامتثال
لكلا التكليفين معا انتهى دون حصول تناف بين الكلامين اي لا قطعا ولا ظاهرا
كما سيومي اليه لخلوها عن المصلحة بل لفوات ما قدر الرجحان من مصلحة النهي اه
اما لخلوها عن المصلحة فلان مصلحته تعارض ما يساويه من مصلحة النهي تساقطا فالصحة لا
مصلحة له فيمتنع لما عرفت من ان الصحة يدل على مصلحة في طرف الثبوت واذ لا مدلول فلا
دال واما لتقويته للقدر الزائد فالمفوت ايضا هو الثبوت فالمراد ان الثبوت ليس
يمتنع تعلق الصحة به بمجرد خلوه عن المصلحة وان كان ذلك كافيا بل مع ضميمة الضرر الذي هو تفويت
المصلحة الزائدة فكلمة بل للترقي بمنزلة الاو ويستفاد من الشق السابق وليس للاضراب

من السابق شيئا على الف دده ويتوجه عليه اولا ان اللازم من الدليل دلالة النهي على الف د قطعا
لا ظاهرا حتى يمكن الانصراف عنه بمعارض كما هو شان الادلة الظنية وسيجيء الجواب
من قبلهم ان دلالته على الف د ظاهرية ينصرف عنها بالتصريح بالنقيض وثانيا ان ما دل عليه
الدليل هو ان حكمة النهي يجب ان يكون راجحة والا امتنع النهي ولا يلزم منه ان يكون حكمة ترتب
الاثر مرجوحة انما اللازم ان يكون حكمة وقوعه منفيته مرجوحة وكون حكمة وقوعه مرجوحة مثلا
لا ينافي ان يكون حكمة ترتب الاثر عليه بعد وقوعه راجحة على عدم ترتبه وبالجملة ان الراجحية و
المرجوحية في طرفي النقيض مثلا زمان واما في غيره فلا فاللازم من راجحية طرف النفي مرجوحية
طرف الثبوت واللازم من راجحية طرف ترتب الاثر مرجوحية عدم ترتب الاثر ولا
منافاة بين الامرين والحاصل ان الصحة بمعنى ترتب الاثر لا يقتضي رجحانا في نفسه وما قيل من
ان مصلحة النهي راجحة في اول الامر ولذا امر الشارع بالكف عنه لكن بعد ارتكاب المكلف
المنهي عنه وفوت المصلحة الراجحة صارت مصلحة الصحة بمعنى ترتب الاثر راجحة على عدمها نظير
ذلك ان مصلحة النهي عن الخمر مصلحة راجحة على ترك الصلوة لكن اذا شرب عليه فاتت عنه تلك
المصلحة الراجحة فالراجح بعد ذلك مصلحة ترك الصلوة بالنسبة الى فعلها فما اول الا ما ذكرنا
او مردود لان ظاهره تغاير وقتي الرجحانيتين وليس كذلك بل مصلحة شرب الخمر مرجوحة
دائما بالنسبة الى عدمه ومصلحة ترك البيع وقت النداء راجحة على ضده دائما وبهذا
ظهر ان ما قيل من انه خارج عن موضع النزاع لان الكلام في اجتماعهما في شيء واحد في
حالة واحدة على ان المفروض اجتماع الصحة والنهي لا اجتماع المصلحتين ولعل رجحان
المصلحة في زمان اللاحق يكفي في الصحة في الحال تامل وقد يجاب عن الاول بان هذا الدليل
لو تم دل على دلالة حصول المعنى الحقيقي للنهي على الف د قطعا لا دلالة لفظ النهي على الف د قطعا
اذ دلالة اللفظ على المعنى الحقيقي ظني فيمكن ان يكون دلالة المعنى المذكور قطعا لكن لما
كان حصوله ظنيا من حيث ظنية دلالة اللفظ عليه لا يلزم دلالة اللفظ على الف د قطعا

وانت خبير بف ده لان الدليل يجري في الطلب الحتمي للترك بحيث يكون ترتب عليه العقاب
لان الطلب المستتبع للعقاب يستدعي مصلحة راجحة ولولاه لم يمكن دعوى المصلحة الراجحة لمعنى اخر
يفهم من النهي بل كان تحكما مع انهم كما فيما سيأتي اعترفوا بان النهي مع التصريح بترتب العقاب
ينافيه التصريح بالصحة وبترتب الثمرة الذي فالمعنى يجري الدليل في استلزامه للف د قطعا
يمكن انفكاكه عن الف د وعندهم الان لا انفكاك بالنسبة الى مجرد صدور لفظ النهي
واما انتفاء الدلالة لغة فلان اه اقول لا يخفى ان القائلين بنفي الدلالة اللغوية على الف د يقولون
بدلالته لغة على التحريم ومن البين ان الدليل الثاني يستلزم ازوم الف د للتحريم سواء كان
التحريم مدلولا لغويا او شرعيا ولا يلزم منه ان الف د مدلول مطابقي او تضمني للنهي شرعي
وهو ظاهر فاما ان يقي بان الدليل الثاني غير منطبق على تمام الدعوى فان المدعى كون الف د مدلولا
شرعيا مطابقة او تضمنا والدليل يدل على اصل الدلالة اذ يقي بدلالته على كون الف د مدلولا
لغويا ايضا ولا يتوهم ان استعمال النهي في الطلب الحتمي لا يستلزم الحكمة الا اذا كان من استعمال
اللفظ حكيما لا يتخلف الحكمة عن افعاله وهو الشارع فصح انه انما يدل شرعا على الف د لا لغة
لانه ليس معنى الدلالة شرعا لا لغة انه في استعمال الشارع يستفاد منه ذلك لا في غير الشارع من
اهل اللغة والا فاكثر الالفاظ اللغوية انما تفيد المعاني التي اعترفوا بكونه مدلولا لغويا كالتحريم
والوجوب الشرعيين للنهي والامر في استعمال الشارع بل معناه على ما صرحوا به ان ذلك بوضع
الشارع وتعيينه لا بمجرد استعماله فان لازم المعنى اللغوي بحسب استعمال الشارع معنى لغويا
والحق ان يقي لا نم وجوب حمل فساده اشارة الى ان الجواب الامر ليس بحتمي
كيف في معناه اللغوي او الشرعي ولا وجه للقول بان دلالته على الصحة بهذا التفسير شرعي بل هو فقه
الامر او عقلي لكون الشخص ابيض واسود متحركا وساكنا ولا دخل للشرع واللغة في ذلك وهو
ظاهر واما الصحة بمعنى سقوط القضاء فان اجل في مفهوم القضاء بمعنى استدراك الغاية او تلافي

الخلل وشبهها كان ذلك ايضاً امراً عقلياً والا فلا يسقط القضاء اصلا بل التفاوت بين المعنى الشرعي واللغوي الا ان يدعى ان الامر يعتبر شرعاً في مفهومه عدم تعاقبه بالامر وبما ثله وفيه ما لا يخفى ولعله مما لم يقل به احد وتحرير الجواب ان الدليل مبنى على ان احكام المتقابلات يجب ان يكون قضاً بمعنى ان مقتضى المتقابلين يجب ان يكون متقابلاً فمنع المجيب اولاً اختلاف الاحكام مستنداً بجواز الاشتراك في اللوازم لفظاً عن ان يتحقق التناقض وثانياً تسليم الاختلاف والتناقض ايضاً لكن نقيض اقتضاء الصحة لا اقتضاء عدم الصحة فوجوب كون احكام المتناقضين مختلفين لا يستلزم المطلوب وهو على تقدير ارادة المجيب بجواب الاول بالاحكام السلبية والايجابية ظ واما على تقدير ارادة المقتضيات والاسار فنقول لما كان اقتضاء الصحة من مقتضيات الامر كك عدم اقتضاء الصحة من مقتضيات النهي لان عدم الاقتضاء في قوة الامكان العام وهو من مقتضيات الشيء استناداً الى الغير على ان للمجيب ان يقول اردت بالاحكام مطلق النسبة السلبية والايجابية واما ان عبارة الدليل من ان مقتضى النقيضين نقيضان لا يدل الا على ان المراد بالاحكام والمقتضيات هنا ان الاحكام وقع في عبارة المجيب لا في عبارة المستدل فلا منافاة بين دعوى المستدل تناقض المقتضيات وبين ان يقول المجيب مطلق احكام لم سيما تناقضها وعلى تقدير تسليم تناقضها لكن تناقض المقتضيات وانما المسلم التناقض في احكام في الجملة وهو يتأتى بمجرد عدم الاقتضاء ولا يلزم من ذلك اقتضاء العدم وهو ظاهر وفيه نظر فان التصريح بالنقيض لما جرى في الدليل المناقضة الظاهرية وسلم الملازمة عن المنع ولم يتوجه عليه شيء استقر انوح يمكن منع بطلان التالي ولو توجه له وادعى انه ليس بين القولين ولو ظاهراً ولكن الشيخ والسيد ادعيا دلالة النهي على ذلك وبالغا فيه وصرح السيد ره في ذلك بنظير ذلك في الامرين ان شأن الصحابة والتابعين والتابع التابعين كان الاستدلال بالنهي على الفساد في العبادات والمعاملات ولم يقل احد بان ذلك نهي وهو انما يدل على التحريم دون الفساد وقال في الذريعة انا لا نذهب الى ان الصحابة انما حكموا بالفساد لمتعلق لاجل حكم النهي في اللغة

اختلاف

او عرفاً بل انما عولوا في ذلك على عرف الشريعة وان الامر في عرف الشرع يجب ان يكون محمولاً على الوجوب والفور والاجزاء وان النهي يقتضي بهذا العرف فساد المنهي عنه الا ان يقوم دلالة ولم يعولوا الا على هذه العادة ومسلم لكن نحتج على ابطالها الا ما قطع عندهم على ما قطع عذرهم عن الرسول ص فيه انتهى وفيه دلالة على ما ذكرنا من ان المراد بالدلالة الشرعية هنا الدلالة بوضع الشرع واصطلاحه وانت خبير بان النقل وان لم يصح بمجرد النهي ايضاً في المعاملة الا ان دعوى الدلالة الشرعية في ذلك غير مفيد لكثرة وروده في الكتاب والسنة كما في نهي الرسول ص عن بيع الغرر وبيع المحاقلة والمزابنة ونكاح الشغار وعن المتعة عند الجمهور وكل ذلك محمول على الفساد من غير تمسك بقرينة خارجية وقد يقال في العبادات ايضاً انها مشروطة بنية القربة ومع ان يتقرب بالمعصية فكل ما يكون معصية لا يكون عبادة بل فاسدة وهذه الطريقة ظاهر الجواب عندي بلا يجعل نية القربة وترتب الثواب شرطاً في العبادة كما ينقل عن السيد ره واما من تراها شرطاً في صحتها ويجعلها فاسدة بدونها فيحتاج في الجواب الى ان يقول باجتماع الجهتين جهة القربة وجهة المعصية ولا يحيل العقل كون شيء واحد مشتملاً على طبيعتين يحصل باحدهما القربة وبالاخرى المعصية فيأتي بنية القربة ويحكي ترتب الثواب ايضاً بل الظاهر من اختيارنا خلو بعض العبادات الكاملة عن اشتراك الكمال عن الثواب كالاخلال بحضور القلب والتوجه الى الجناب القدس تم

الحق ان للعموم في لغة العرب صيغة ليس المراد بالصيغة ههنا معناها المشهور ان لا نقول احد بكون الهيئة الحاصلة من تقديم الحروف والحركات وتاخيرها دالة على العموم بالقياس اعني قياساً دلالة الفعل على الزمان بل المراد به مطلق الكلمة العرفية وقيل ان النزاع في الفاظ مخصوصة لا في ان العموم ليس يدل عليه لفظ اصلا فان من الالفاظ ما اتفق على ان العموم كلفظ كل مثلاً وجميع وما اشبهه وهذا ينافي ما استدل به المصنف بقوله وايضاً لو كان نحو كل وجميع الخ لكن الشيخ ابا جعفر الطوسي ره صرح في مواضع من العدة وكذا الامام في المحصول بوقوع النزاع فيهما ايضاً قال في العدة بعد ان عد جملة من الالفاظ منها لفظ كل سواء كانت للتاكيد او لغيره فهذه جملة من الالفاظ المستعملة في العموم ونحن نذل على انها يفيد

العموم ونذكر اختلاف الناس في ذلك والكلام في شبههم وايضاً قال في موضع آخر في مقام الاستدلال على تحقق العموم انا وجدنا العموم قد اكد بلفظ لا يؤكد به وكك الخصوص اكد بلفظ لا يؤكد به العموم الا ترى انهم يقولون رأيت القوم اجمعين ولا يقولون رأيت زيداً اجمعين فلا يثبت هذا دل على ان معناهما مختلف كما ان تاكيدهما مختلف ولا يختلفان الا بان يكون احدهما عاماً والاخر يكون خاصاً ويمكن الاختصاص على هذا بان يكون رأيت انما لم يحسن ان يقال رأيت زيداً اجمعين لان زيداً الخص شخصاً واحداً فلا يجوز ان يؤكد بما يختص لجماعة وان كانت غير مشعر فيه انتهى كلامه اعلى الله مقامه وقال في المحصول اختلف في صيغة كل وجميع ومن اي وما ومن في المجازات والاستفهام فذهب المعتزلة وجماعة من الفقهاء الى انها للعموم فقط وهو المختار والكثرة الواقعة ذلك شهر وكك صرح بوقوع النزاع فيهما في مواضع اخرى متعددة

واللفظ الدال على الشيء يتأكد بتكريره الخ الضمير المستتر في يتأكد راجع الى الشيء وفي قوله بتكريره الى اللفظ وتسامح في الدلالة واراد بما يدل عليه اللفظ ما يعم المدلول ولازم نفس الدلالة بحسب التحقق بنفسه لا بالحصول الذهني قيل فيه خلط عظيم اذ فرق عظيم بين الاتصاف بالشيء والدلالة عليه واللفظ متصف بالاجمال دال على معنى متصف بالاشتباه لا دال على الاجمال او الاشتباه فتكرير اللفظ ههنا لا يتكرر حصول الاشتباه في الذهن بل يتكرر ذات الموصوف بالاشتباه فيه فلا يلزم تاكيد الاشتباه عند التكرير وعلى تقدير تسليم دلالته على الاشتباه وتكرر حصوله في الذهن انما يلزم زيادة تصور الاشتباه لا زيادة الاشتباه كما في تكرير اللفظ الدال على السواد فانه لا يفيد شدة السواد وزيادته بل انما يفيد تقرر السواد في الذهن وزيادة تصوره انتهى اقول اراد المص بالدلالة ما ذكرنا مسامحة والمعنى المعروف وتحققه هناك في ضمن الدلالة العقلية لان تحقق الاشتباه لما كان لازماً لتحقق اللفظ في المدرك كان الملزوم دالاً عليه دلالة عقلية كدلالة الملزومات على لوازمها الذهنية لا من باب الدلالة الوضعية وكفى بهذه الدلالة مناطاً لها الذي هو الملازمة بين اللفظ وتحقق الاشتباه او ان اراد بالدلالة

الوضعية واراد به التنبيه على سبيل التمثيل على حال اللازم بحسب التحقق بنفسه فصار الحاصل ان المعنى ايضاً يتأكد بتكرر الملزوم الخ ثم لا يخفى ان الجزم قريبة هو اعلى مراتب في احد طرفي النقيض ويضعف هذه المرتبة باحتمال الطرف الآخر ولو ضعيفاً ويندرجان في القوة والضعف بان يقوى ذلك الطرف الآخر في مراتب الوهم ويضعف الاول في مراتب الظن الى ان ينتهيا الى التساوي ثم يتعاكس الامر وينتقل احدهما الى مراتب الظن مندرجاً الى الجزم والاخر الى مراتب الوهم وكل مرتبة معينة من هذه المراتب لا تقبل الشدة والتاكد فان الشديد بالنسبة اليه مرتبة اخرى لا نفس المرتبة الاولى نعم يمكن اطلاق الشدة والتاكد بالنسبة الى ما يشترك بين عدة من المراتب كالوهم والظن ولا يراد بالتاكد هنا قوة احتمال احد طرفي النقيض لانه اجنبي عن المطلب ولانه لا يضر تكرر اللفظ المشترك منشأ لقوة احد الاحتمالين والتساوي لا يقبل الشدة لانه مرتبة واحدة فتعين ان يراد بتاكد الاشتباه تكرره بحسب العدد وكون المين ان الاحتمال والاشتباه لما كان لازماً للفظ المشترك كان تكرر اللفظ المشترك سبباً لتكرره عدداً كما اذا يقع التردد في ان المراد باللفظ الاول المؤكد ماذا يقع ايضاً في ان المراد بالثاني المؤكد ماذا واحد التردد يمين غير الآخر فاراد بالتاكد معنى الكثرة لا الشدة فيح هذا الاعتبار في كلام المصنف الا بما اشرنا اليه من انه يحتاج الى عناية لكن بعد وضوح المقصود لا اعتداد بامثاله فتامل الثاني انها لو كانت للعموم الخ قيل يمكن قلب الدليل بانه لو كان للعموم والخصوص بالاشتراك لعلم ذلك اما بالعقل او بالنقل الى اخر الدليل فان قلت ذلك يعلم بدليل آخر غير هما قلنا ايضاً كذلك انتهى اقول هذا النقض يندفع بتقرير الدليل فان الملخص انه على تقدير عدم الاشتراك يكون الناس مكلفون مكلفين بالعمل بمعناه فيجب ان يعمل بمعناه فيما لم يتحقق بيان وقرينة للمراد اذ لم يعهد في الكتاب والسنة لفظ لا اجمال فيه من حيث الوضع ولا يكون التكليف بمصونته وايضاً فائدة القول بالعموم هو ان يعمل به عند عدم القرينة ويحمل عليه والحمل غير متصور لعدم العلم بمعناه بناء على ما فصل في الدليل واما على القول بالاشتراك ففيما لم يتحقق فيه بيان وقرينة على المراد

يدخل في المجمل ولا يكون مكلفا به حتى يبين فلا يلزم العلم به فلا يجري لا في لعدم تحقق على القول بالعموم
ما لا بيان فيه ولا قرينة لانا نقول على هذا لا يبقى للخلاف فائدة او فائدة الخلاف انه فيما لا قرينة
فيه على المراد ولا بيان لا يحكم على العموم على القول به ويتوقف لاجماله على القول بالاشتراك ولو لم يتحقق ما لا
قرينة فيه ولا بيان لكان البحث عن هذه المسئلة لغوا لا طائل لكن لا يخفى ان دعوى وجوب القطع في
المدلولات اللغوية مشكل وقد ادعى بعضهم في عدم وجوب القطع به الاجماع كيف واكثر الفاظ الكتاب
والسنة ينتهي نقله الى الاحاد نعم يمكن ان يستدل به على ابطال مذهب من يقول بان العموم من
الحقائق الشرعية وجوابه ح ما اشار اليه السيد ره من انا نقطع بكون ذلك معنى شرعيا بالتواتر
من عمل الصحابة وحملهم هذه الصيغ في زمن بعد زمن وطبق بعد طبقة بعد طول التشاجر وامتداد
النزاع على العموم ولم ينقل احد بان هذه خاص فلا يدل على المط بل سلم من خصمه الالزام والاستدلال
الى الاسلام او منع القطع في المسئلة الاصولية مطلقا لا يقدح مما يرد على شق التواتر من انه
يلزم استواء الكل فيه فيرتفع الخلاف وليس كذلك لتحقق النزاع لانا نقول ليس التواتر في نفس وضع
اللفظ بازاء العموم حتى يرتفع الخلاف بل في حمل الصحابة والتابعين من استدلالاتهم بها في
مقام يحتاج الى العموم وتسليم خصومهم ذلك بدون التخصيص باحتمال الخصوص ولا يخفى ان العلم
بهذه الطريقة بوضع اللفظ يتوقف على النظر الدقيق وينافي الغفلة عنه ولا يستبعد تحقق النزاع في
مثله فهو في الحقيقة منع للحصر على تقدير اخراج مثله من العقل والنقل واختيار لاحدهما على تقدير ادخاله
فيه ولو كان متواترا لاستوى العقلاء فيه فيه نظر لانه انما يرد لو كان التواتر مستويا
وهو ممنوع لجواز ان يكون متواترا بالنسبة الى البعض دون البعض ولا يرد مفردة شق الاحاد على
ما حققناه في بحث الحقيقة فارجع اليه فجعله حقيقة في الخصوص المتيقن اولى من جعله للعموم
المشكوك فيه توجيهه ان في المقصود من الوضع هو الفهم والخصوص مفهوم على التقديرين واما العموم
ففيه شائبة الشك والتردد بوقوع الخلاف او لان تناول جميع الافراد مظنون ظنا ضعيفا
عند القائل بالعموم ولهذا يغلب عليه اكثر الظنون في باب الترجيحات فلا يفهم المراد يقينا

بل اما ظنا فيرادا بالشك خلاف اليقين يجوز ان خصصناه بتساوي الطرفين كما هو ظ
الكشاف او بناء على ما في الصحاح من ان الشك خلاف اليقين وظاهره العموم واما
شكا بلا ترجيح وغرض الواضع هو المفهوم اليقيني بناء على الاول وما فيه والظن بناء على الثاني
فالمناسب للغرض كونه موضوعا للخصوص لكونه متيقن الارادة فاندفع ما قيل من ان هذا انما يدل
على كون الخصوص متيقنا في كونه حاصلا في المراد فالعموم متيقن وهذا لا يدل على كونه موضوعا
ويمكن الجواب عن الدليل بهذا التقرير بمنع كون تيقن المراد غرضا للواضع واما الظن فهو حاصل
بناء على كون ذلك مشتهرا والخلاف غير قادح في تحقق الظن لا هو واما كون الاصل الفهم
غرضا للواضع فكما ان اشد واقوى كان انسب واحرى بالمط ففيه ان غرض الواضع لعله
انما يتعلق بحصول اصل الفهم واما شدته وضعفه فلا يتعلق بكل منهما بحسب اختلاف المقامات
فالصيغ فيما يتعلق الغرض بالتيقن والعامة في خلافه على ان كون هذا القدر من الترجيح كافيا
في اثبات اللغة على تقدير التسليم كون اثبات اللغة بالترجيح معقولا ممنوع ويمكن ايضا ان يقال هذه
المناسبة انما يتصور الاستدلال بها لو لم يكن ههنا معارض اقوى والتبادر وغيره من الترجيحات
التي ذكرنا لاثبات العموم مطلقا وفي خصوص المواقع معارض كذلك وايضا عدم حصول التيقن
ممنوع فانا نجزم بان الحكيم فيما نصب قرينة على خلاف الظاهر لا يجوز ان يريد غيره فتعين ان
يريد الظاهر الذي هو العموم بناء على التبادر الذي ادعيناه فلا ترجيح للخصوص الذي ادعيتم
حتى يجاب عنه واما عدم تيقن المراد في كلام غير الحكيم فغير قادح فلا يتصور للواضع ان يكون ذلك
غرضا له لامكان ان يستعمل غير الحكيم لفظا وضع المعنى غير معناه الواضع الا بقرينة واضحة ولما
يتابعه الحكيم في ذلك مع انه خبير بان الوضع للخصوص يستدعي ان يراد بشرط عدم ارادة غيره
حتى يكون حقيقة فكما ان العموم مشكوك فيه فكذلك الخصوص ايضا فكما ان الوضع للعموم مرجوح
لعدم تيقن ارادة المعنى الحقيقي ح اذ على تقدير ارادته مع غيره لم يكن اللفظ حقيقة والمفروض
ان العموم محتمل مشكوك فيه فارادته مع غيره محتمل نعم يمكن الفرق بان كمال المعنى الموضوع له

على تقدير الخصوص مراد يقينا ومحكوم عليه اعم من ان يكون مرادا من حيث انه حقيقة او من
حيث انه داخل في المعنى المجازي بخلاف كمال المعنى الحقيقي على تقدير العموم فان ارادته غير معلومة
يقينا ولو بوجه ما ولو تم ما ذكره المص في بحث الجمع بين معنى الحقيقة والمشترك والمجاز من
ان الوحدة والانفراد عن المعنى الآخر مطلقا داخل في الموضوع له وجزء المعنى الحقيقي لم يتصور
هذا الفرق ايضا اذ الاستعمال في الجزء المعنى الحقيقي الموضوع له مفروض الاحتمال على التقديرين
اذ على تقدير استعمال اللفظ في العموم تجرد اللفظ عن معنى الوحدة التي هي جزء الموضوع له وعلى
تقدير الخصوص فاحتماله احتمال استعمال اللفظ في الناقص عن كمال المعنى الموضوع له فتامل
على سبيل المبالغة والحاق القليل الخ قد يقال هذا اعتراف بان هذه العبارة ظاهرة في العموم
اذ لولا ذلك فلا مبالغة ولا الحاق هذا مناف للمط من نفي صيغة ظاهرة في العموم وايضا لما
لم يتم الاستدلال بدون ان يكون ذلك ظاهرة في العموم حتى يتصور المبالغة كان موقوفا
على امر مناقض لنفسه لان عمومه مستلزم لعدم عمومه لان موضوع هذه القضية افراد نفسه
فليبقى ان يكون محكوما عليه بالخصوص والا لم يكن عاما بل كان مستثنى من نفسه والجواب اما
من الاول فبان الدليل انما يتوقف على ظهور العموم من هذه الصيغة الخاصة في هذا المثل
المخصوص وهو غير مناف للمط اذ لعل هذا المثال باعتبار اشتماله على قرينة ارادة الاستثناء التي
يستثنى المخصوص من العمومات المتعينة التحقيق يكون ظاهرا في العموم في المقام الذي اقترنت
بالقرينة لا بمعنى ظهور كون اللفظ موضوعا للعموم وباعتبار رضاربه ومراده لعدم ضرب
ذلك المثل الا في مقام يقتضي العموم والاستغراق الى غير ذلك من القرائن الخارجية ولا يلزم
من ذلك ان يكون نفس اللفظ ظاهرا في العموم حتى ينافي المط وايضا نقول هذه الصيغة من
صيغ العموم عندكم فان كان مستعملا في عمومه لزم هجر الحقيقة على القول بالعموم ولا يخفى كونه موضوعا
على انه لا يترتب الثمرة المطلوبة من القول بالعموم اذ لم يتحقق استعمال في العموم اصلا ولحقق
ما هو اصل غرضا وان لم يكن مستعملا في العموم بل في الغالب والاكثر لعلاقة المشابهة تم المطلوب

ايضا اذ جعل اللفظ حقيقة فيما هو اقل استعمالا مرجوح فالدليل والاقتصار على شق المبالغة تنزلي
وعن الثاني ان تخصيصه بنفسه ضروري والالزام التناقض ولا ينافي هذا ظهوره بنفسه
او بمعونة القرينة الامور الخارجية في العموم غايته انه مخصص بالدليل فيكون عاما في الثاني و
سيجيء ان العام المخصص بالدليل ظاهر في الباقي وكذلك الحكم مخصص بالادلة الاخرى كقوله تعالى ان
الله بكل شيء عليم وههنا لايح عمن نظر فال في الحاشية فانه انما يتم في الايجاب لحيث يحصل الاثم
بترك البعض فكان العمل بالعموم احوط واما في الاباحة فظاهر ان المخصوص احوط والامر فيه
سهل انتهى قيل بل لا يتم في الايجاب ايضا مطلقا اذ ربما كان الخصوص في الايجاب ايضا احوط
نحو اقتل البصريين مثلا فان احتمال مخالفة الامر ان هو من قبيل النفس المحرم اقول انما يكون
الخصوص في الايجاب احوط اذا كان المحرم المحتمل بالعموم شديد التحريم بالنسبة الى ترك الواجب
المحتمل في العموم العمل بالخصوص بان كان ذلك معلوما من خارج وتحقيق المقام ان الواجب
اذا كان عبادة حصل التعارض بين ترك الواجب المحرم وبين وضع عبادة بغير ما ذونه وهو
التشريع وادخال ما ليس من الدين فيه فان فرض كون الحرامين اعني ترك الواجب ووضع
العبادة في مرتبة واحدة من القبح فلا احتياط والا فكما يحتمل تحقق الاحتياط في
طرف العموم كذلك يحتمل في طرف الخصوص وان لم يكن عبادة فالكان طاريا على الحرام فالاحتياط
في الخصوصية اما التحريم فالكان طاريا على ما الامر في تركه فالاحتياط في العموم عمومه ولكان
طاريا على الوجوب فالاحتياط في خصوصه وكذلك الاباحة فالكان طاريا على الوجوب
والحرمة فالاحتياط في خصوصه والا فلا احتياط فيه والظاهر ان مراد الاباحة هو سلب
الوجوب والحرمة يعني الكلام في ان الحكم الشرعي يمكن القول به من دون مستند شرعي بلا فرق
بين الاحكام الخمسة فالفرق بين الوجوب والاباحة محل تامل او كما ان عموم الاباحة مع
احتمال الخصوص يشتمل على مخاطرة كذلك عموم الوجوب مع احتمال الخصوص وكذلك التحريم لان الله تعالى ذم
اقواما على تحريم ما يحرمه تعالى كما نطق به الكتاب الكريم ويمكن ان يقال مخاطرة الحكم بما لم يحكم به الله تعالى

مشترك بين العموم والخصوص في جميع الاحكام وليس الكلام فيه اذن بل الكلام في لزوم مخالفة الله
تعالى ورسوله بحسب الواقع لا بحسب العمل بالعموم والخصوص فيما في التفصيل المذكور وانت خبير بعد
الاحاطة بما تلوناه عليك بقدر ان تعلم سقوط ما قيل من ان العموم لما كان احوط في الايجاب
والتحريم وكان اكثر واولى فيتم ترجيح العموم بذلك في انه احوط في الحكمين معا بخلاف الخصوص
فانه احوط في حكم واحد وانا على الاخر فبان الاحتياج خروج البعض عنها لا يمكن ان
يوجه بان معنى عبارة المثل ان كل عام قد خص منه بمخصص وهذا لا يدل على كونه حقيقة في الخصوص
بل يدل على كونه ~~حقيقة في الخصوص~~ خلافه ويقوى عليه وهو الاحتياج او يقال ليس في الدليل ما
يدل على مطلوبكم فان الدال على الحقيقة هو الكثرة العارية عن الاحتياج الى القرينة واللازم
من الدليل هو الكثرة المقارنة به وانت خبير بانه لو قرر الدليل وكذا الخصوص اكثر استعمالا كما
اعترفتم به في قولكم في هذا الدليل المثل وهو اولى بان يكون حقيقة فلا يؤخذ المثل دليلا على
المطلوب بل شاهدا على اعترافهم بالمقدمة المذكورة والا كان متعارضا بدعوى نقيض المط
او ما يستلزمه فسقط هذا الجواب ويحتمل ان يكون المراد ان الاضافة الى المخصص من خارج
لا من هذا المثل يستدعي ان يكون حقيقة في العموم دون الخصوص ولا يقاومه عليه الاستعمال
في الخصوص فهو في الحقيقة دليل لكونه حقيقة في الاقل فصار الحاصل انه انما يكون حقيقة في الاغلب
وليس كذلك فان ههنا دليلا على كونه حقيقة في الاقل وهو الاحتياج الى المخصص لكن
لا يلائم مقابلته بالجواب الشذوذ والفرق بان هذا دليل غير مبتنى فيما سبق وفيما سيأتي بناؤه
على الدليل المبني فيما سبق كما اشار اليه بقوله وقد بينا قيام الدليل عليه غير معتد به ومع ذلك
كان المناسب في تصدير الجوابين لقوله ظهور كونها حقيقة في الاغلب انما يكون عند عدم
الدليل على انها حقيقة في الاقل ثم القول بان ههنا دليلا وهو الاحتياج الى المخصص وما ذكرنا
سابقا من الدليل فليتامل الجمع المعرف باللام اداة يفيد العموم حيث لا عهد في
المتبادر من العهد في عرفهم هو العهد الخارجي وهو المراد ههنا واما العهد الذهني فهو ليس

معنى حقيقيا للادات التعريف عندهم والمقصود الاحتراز عن المعنى الحقيقي فالحاصل انه حين لا عهد
يكون محمولا على العموم وحين العهد يكون محمولا عليه حقيقة فيهما معنيان حقيقيان احدهما
يكون محتاجا الى الامر الخارجي من حيث انشاء ارادة ذلك المعنى بدون تحققه فلو لم يكن عهد
يعلم ان المتكلم لم يرد ذلك المعنى لان ارادته حينئذ غير معقولة بل اراد العموم الذي هو المعنى الاخر
لانحصار المعنى فيهما وعدم تحقق قرينة المجاز اذ الكلام مفروض في مثله والاظهر انه على تقدير تحقق
العهد لا يتعين ارادته بل يحتمل العهد والاستغراق معا لكونهما معنيين حقيقيين ويمكن ان
يقال العموم معنى ثانيا من معنيي المشترك والعهد مغلوب يحتاج ارادته الى قرينة في الجملة وهو
العهد ولولاه لم يحتمل ارادته ومع ذلك ليس هذا قرينة معينة بل مصححة والوجه في ذلك كثرة
استعمال الجموع المعرفة باللام في العموم بحيث صار متبادرا كما في معنى الحصر الواحد على ما يفهم
من كلام المحقق التفتازاني في شرح التلخيص وغيره من ائمة الاصول لكن الاوجه الاول
واما المفرد المعرف فمذهب الجمع الذي يفهم من كلامه فيما بعد ان النزاع في كون المفرد المعرف
حقيقة فيه مختصة به بحيث لا يكون مشتركا بينه وبين غيره واما كونه حقيقة فيه في الجملة فلم يقع
النزاع فيه فاما ان يكون الجمع المعرف ايضا كذلك بان يكون حقيقة في العهد محتاجا الى القرينة
باتفاق المحققين كما هو احد الوجهين وهنا في المفرد محل خلاف بينهم فيكون العموم في الجمع
اظهر منه في المفرد كما هو الظاهر من كلامهم وفي الواقع ايضا واما ان يكون الجمع مشتركا بين
العهد والاستغراق باتفاق المحققين والخلاف في كون المفرد مختصا بالعموم وغير مختص فيكون
امر العموم اظهر في المفرد منه في الجمع وفيه ما فيه وعلى التقديرين يكون العهد معنى غير حقيقي للادات
التعريف او محتاجا الى القرينة بعيد ويمكن ان يقال لا كلام في كون العهد معنى حقيقيا
لها وانما الكلام في غيره فالجمع مشترك بينه وبين العموم فقط عند المحققين واما المفرد المعرف
فله معنى ثالث ايضا هو الحقيقة الجنسية عند بعض كالجمع عند اخرين وانما لم يذهبوا الى هذا الاحتمال
في الجمع لكون صيغة الجمع صريحة في تعدد الوحدات فصرفه الى الطبيعة المجردة عن الوحدة اصلا

بعيد لكونه خلاف مقتضى الظاهر جوهر الكلمة فان استعماله في الجنس مجاز كما في قولهم فلان يركب
الخيل على ما صرحوا به اذا عرفت هذا فنقول قد تقرر في موضعه ان اللازم في الحقيقة عدم
تبادر غيره لا تبادره نفسه اذ قد لا يتبادر الحقيقة كما في المشترك واما في غيره فيجب تبادر الحقيقة
وههنا لما لم يكن حقيقة اخرى كما في الوجهين الاولين او كان ولم يكن مرادا لانتفاء العهد
حيث لا عهد كما في الوجه الاخير لزم تبادر العموم ولما لم يكن متبادرا كان اما مجازا فيه
او مشتركا بينه وبين غيره من العهد وغيره وبهذا ظهر انه ينبغي ان يقيد عدم تبادر العموم بما لا
عهد فيه على اصح الوجوه وقس عليه دليل الاستثناء فاطراده اما مطلق او مقيد بما لا عهد فيه على
ما علمت احدها جواز وصفه بالجمع كما قيل لا حاجة في الجواب عن هذا الاستدلال الى
ارتكاب انه مجاز كما ارتكبه صاحب المحصول حيث قال فيه انه مجاز بدليل انه لا يطرد اذ لا يقال
جائني الرجل القصاير وتكلم الفقيه الفضلاء وايضا الدنانير والصفر الكانت حقيقة فالدنانير
الاصفر مجاز كما ان الدنانير لما كانت حقيقة كانت الدنانير الاصفر اما خطأ او مجازا انتهى
اذ من قال بعدم افادته للعموم لم يقل بكونه موضوعا للخصوص حتى اذا استعمل في العموم كان مجازا
بل قال انه موضوع لتعريف الماهية من حيث هي قابل للعموم والخصوص فيفهم كل منهما من خارج
لا بدلالة اللازم فوصفه بالجمع في امثال المذكور لا يقتضي كون اللام مستعملا في العموم والا عليه
لجواز كون استعمال اللام حقيقة في العموم ولا المجاز وكذا الكلام في الدليل الثاني في الاستثناء
في قوله تعالى ان الانسان لفي خسر الا الذين امنوا هذا كلامه وفيه نظر اما اولا فلان الامام
انما ذكر هذا الكلام دليلا على عدم العموم لا على ثبوته حيث مستدلا على عدم العموم الثالث
لا ينعت بنعوت الجمع فلا يقال جائني الرجل القصار وتكلم الفقيه الفضلاء واما ما يروى من
قولهم اهلك الناس الدرهم البيض والدينار الصفر فمجاز بدليل انه لا يطرد وايضا فالدينار
الصفر ان كان حقيقة الى اخر ما نقل هذا القايل فالقول بان هذا الوصف انما يستفاد من

خارج لا من نفس اللفظ انما يناسب مقام المنع لا مقام الدليل فان دعوى العلم بذلك لا يسلم
بدون شاهد واثبات هذا المذكور في اول كلامه كما يدل على انه ليس وصفا لما يستفاد من
خارج اذ لا يجهر حجر في استفادة العموم من خارج في قولنا تكلم الفقيه الفضلاء فلم يكن ممنوعا فهم
قد يختلف الاستعمال في المعنى المجازي مع تحقق العلاقة كما تقرر في مسألة اطراد الحقيقة وعدم اطراد
المجاز ولعله زعم عدم التفاوت بين المقامين فغير عبارة الامام الى ما ترى واما ثانيا فلان
التجوز بما كان ثابتا بالدليل كما عرفت يجب الاعتقاد به دون ما ذكره لانه ينفيه الدليل كما عرفت
اذ لا طايل تحت الاستناد بسند باطل ولو كان اخص فصار الحاصل انه لما وجب ذكر الدليل الدال
على المجازية بناء على انه في مقام الاستدلال تعين الاستناد بها وبعد التنزل عن كونه في مقام
الاستدلال يقول لما كان الدليل قائما عليه في الواقع وجب الاستناد به لا غيره بناء على انه بط
لكونه خلاف ما قام عليه الدليل في الواقع واما ثالثا فلان غاية الامر كون ما ذكره غير السند صحيحا
ايضا ولا يلزم من ذلك بطلان ما ذكره من السند وانما يكون الاستناد بالمجاز باطلا لو لم يتحقق
من الحقيقة والا فلا كلام في صحته فاي شيء يرد على الامام ولا يتوهم ان كون المجاز خلاف الاصل
من صحح سنده على سند الامام لا من ذلك انما يتوجه لو لم يقع المانع عن الاصل فاما بعد تحقق
كون الاصل معدولا عنه فلا فان قلت انما يرد ما ذكرت لو كان عدم الاطراد مما ينافي كون
الوصف لا يستفاد من خارج وهو ممنوع لجواز عدم اطراد وصف المعنى المدلول عليه بالقراين
الخارجية فيندفع الايرادات باسرها قلت ظاهر ان التزام الفرق بين وصف دون وصف
في جواز جعله صفة لمفهوم من السياق بعيد بل جعل الوصف في صفة لما يستفاد اصله عن اللفظ
ووصفه من خارج تعسف فان المعروف وصف الكلمة فاما ان يكون مقدورا او ملفوظا واما
جعله للكلمة مع المعنى المفهوم من خارج بدون اللفظ فغير معهود ولهذا اطبق القوم على كون مثله مجازا
اذ الوصف لما اريد بجوهر اللفظ على انه يمكن ان يقال هذا السند مبني على التنزل والتسليم ان

بعدم الاطراد مانع من كون العموم مستفادًا من خارج والآفلا استناد بهذا السند على قرف
التمام وايضا يمكن ان يقال لم يرد انه مجاز بالفعل بل انه مجازي بمعنى بحيث لو استعمل اللفظ فيه
شرائط صحته لكان مجازا كما في قولهم صحة السلب دليل المجاز ونظائره لظهور ان صحة السلب
لا يستلزم المجاز بالفعل وبهذا يندفع ما اورده على الجواب المذكور في المتن اما الحجة الثانية
مع اتفاقها في المحصول قال ثم يرد على كلام المحصول انه لا ملازمة بين كون الدينار الصفر حقيقة
وبين كون الدينار الاصفر مجازا وقيامه على استلزام كون الدنانير الصفر حقيقة كون
الدنانير الاصفر اما خطأ او مجازا ظاهر الفساد فان عدم خطائية الدنانير الاصفر او مجازيته
ليس ان الدنانير الصفر حقيقة اذ لا تعلق له به بل ان الاصفر لم يوضع لما يصح وصف الجمع به
في عدم وضع الاصفر لما لا يصح وصف الجمع به وعلى فرض المدخلية لا جامع بين الامرين حتى
يقاس عليه هذه الحقيقة لهذا المجاز على عليه تلك الحقيقة لذلك المجاز لا يقال لعل ارادة
بكون الدينار حقيقة انه حقيقة محضة بالعموم كما ظهر من كلام المصنف انه المتنازع فيه وظاهر ان
كونه حقيقة في العموم يمنع عن وصفه بالصفر حقيقة وما ذكره من المثال نظير وتشبيه لا استدلال
لانا نقول ستقف انه لم يحصل الخلاف فيما جعل فيه المصنف على انه يمنع كون الدينار الاصفر
مجازا اذ الاصفر ايضا مفرد معرف فيكون عاما كالدينار ردّ على الشك بانه مجاز لعدم الاطراد
الخ لا يقال عدم الاطراد لا يتصور هٰهنا لصحة الاستثناء من مفهومات المقامات قطعا فانّى
يتأتى فرض لم يصح الاستثناء فيه فالمعنى عدم الاطراد لانا نقول لعل مراده بعدم الاطراد بالنسبة
الى مقامات التي يحكم بكون اللفظ حقيقة فيها وعدم اطراد الاستثناء فيها واضح اذ قد لا يكون
المقام مما يقتضي العموم اي شائبة فرض يمكن ان يتحقق في مقام يفهم منه العموم الا انه
يتحقق بالفعل في مقام كذلك فرق بين المقامين نعم يرد على عبارة المحصول حيث قال
بالمجازية وعدم الاطراد في الامثلة المجردة عن خصوصية المقام كقولك رايت الانسان

قوله

لا يوصلى الا ان يقال اراد التمثيل لا الاستشهاد   واما الثاني فلان الظاهر انه لا معنى مجال لانكاره
فيه نظر لان المشهور في كتب البيان والاصول كالمحصول ان من ادوات التعريف منحصر في العهد
والحقيقة والاستغراق انما يفهم من المقامات مع كونه لخطابيته حتى انهم صرحوا بان المفرد المعرف
في مثله حصة عرفا تعريفها جنسيا ونبّهوا على ان الاستغراق مفهوم من الخارج لا من نفس اللفظ فالعقول
عن جميع ذلك غريب مثل الشيخ في العدة بعد بيان اختلافهم في الجمع والمفرد المعرفين وقال ابو
هاشم فانه لا يدل في هذه المواضع كلها على الاستغراق بل يدل الالف واللام اما على العهد او على
تعريف الجنس فاما الاستغراق فلا يدل على ذلك الا ان يقترن به دليل عليه انتهى وهذا صريح
في عدم الاشتراك في الجمع والمفرد معا والا فلا وجه لنفي الاستغراق واثبات غيره تامل
فالكلام مع الماخوذ لاله اشارة الى الجواب عن الحجتين بعد رد الجوابين المذكورين ويرد على الجميع
انه بعد تسليم كونه حقيقة في بعض الموارد ثم انه لو استعمل في غيره لكان مجازا الا ان المجاز اولى من
الاشتراك كذا قيل وفيه نظر لان كونه مجازا في غيره انما يتم لو لم تقم الدليل على عدم كونه حقيقة
محضة بالعموم وقد استدل المصنف على عدم كونه حقيقة محضة بعدم تبادره وعدم اطراده وقد
تقرر ان علامة التبادر وجودا وعدما وكذا عدم الاطراد مقدم على ترجيح المجاز على الاشتراك
وقد علمت توجيه الدليل بحيث يدل على كونه حقيقة محضة بالعموم خصاصا حقيقيا او اضافيا
فالمستدل على العموم ينبغي ان يثبت كونه حقيقة خاصة بدليل خاص يعارض الدليل الاول
او يقدم عليه ولا يكفي خيرية المجاز من الاشتراك لان هذه المسألة فيما دار اللفظ بين المشترك
والمجاز ولا مرجح احدهما باحدى المرجحات المقررة كما لا يخفى على من امعن النظر واجاد
وهٰهنا كلام آخر وهو ان الدليلين المذكورين انما يدلان على استعمال اللفظ في العموم وهو ثابت
في الخصوص ايضا فهما متساويان فلا ترجيح لاحدهما على الآخر حتى يقال لما كان احدهما حقيقة
قطعا فهو في الآخر مجاز فيكون الثابت خبرا عن الاول نعم لو ثبت كونه حقيقة لصحة الاستثناء

وله

من المعنى المتبادر من اللفظ مثلا معنى كونه حقيقة في العموم مع قطع النظر من استعمال اللفظ فيه لكنه على
هذا اثبت كونه حقيقة مختصة بالعموم ايضا ولا يحتاج فيه الى كون المجاز خيرا من الاشتراك بل هو لغو
ح لان تبادر ذلك المعنى الصالح للاستثناء يبقى اشتراك اللفظ بينه وبين غيره   فاعلم
ان القرينة الحالية قائمة في الاحكام لما كان المصنف اعتقد الاشتراك فالقرينة من باب قرينة
احد معنيي المشترك وهذا هو الفرق بين المعرف والمنون ولا يحتال يكون هذا دليلا
على استعماله في العموم بل على ارادته في المقام واما كونه معناه حقيقة فلما تقرر عنده من الاشتراك
ومن البين انه اذا قامت القرينة على ارادة احد معنيي المشترك في مقام فلا بد ان يكون مرادا
من اللفظ اذ ليس المانع من حمله عليه الا عدم القرينة اذ قرينة العدم وملاحظة ما ثبت فلا يرد ما
قيل من ان هذا لا يدل على استعمال اللام في العموم وكونه حقيقة فيه بل انما يدل على ارادة العموم
هٰهنا من الكلام فيجوز كون الكلام مستعملا في معناه المطلق ويفهم تحقق هذا المطلق في ضمن العموم من
القرينة المذكورة فلا يلزم كونه حقيقة فيه ولا المجاز بل يجري هذا الكلام في المفرد المنكر ايضا واما على
المشهور بين القوم من ان المدلول المعرف باللام هو الحقيقة فالقرينة دالة على ارادة العموم
لا من جوهر اللفظ لان المقام الخطابي نفسه دال على الاستغراق لا على انه مراد من اللفظ انما قال
غالبا احترازا عن قرينة العهد والجنسية كقولك لا يستوي المؤمن والمشرك او عما لا قرينة
فيه حيث يكون الحكم على فرد ما صحيحا مقيدا كقولك اعتق رقبة المؤمنة وما قيل من انه يمكن ان يقال
ان العموم في امثالها يفهم من تعليق الحكم على الماهية من حيث هي فحيث يوجد يوجد الحكم لا من وضع
اللام له نعم اللام يدل على ارادة الماهية من حيث هي وبهذا يظهر الفرق بينه وبين المفرد المنكر
المنون فيه انه ان كان مراده انه تعليق للحكم على الماهية من حيث هي فيدل على العلية فيتحقق
كلما يتحقق فباطل لان العلية انما تستفاد من تعليق الحكم على الاوصاف الصالحة لا على شيء كان اي ما
كما هو المشهور وان اراد ان الحكم على الطبيعة يستلزم ثبوته لافراده وان لم يدل على

العلية لان المفرد كما كان دالا على الماهية ولم يكن قرينة الفردية كان اللام لام الحقيقة
والحكم على الحقيقة من حيث هي يستلزم الحكم على جميع افرادها ففيه ايضا ظاهر لان الحكم على الطبيعة
المعبر عنها بالمعرف باللام يتصور على وجوه منها الحكم الكلي كما في الحكم المعرف على المعرف ومنها ما لا
يسري الحكم على الافراد اصلا كما في الحكم بالمعرف على المعرف الطبيعة المعبر عنها بالمعرف باللام
يتصور على وجوه منها الحكم الكلي كما في الحكم بالمعرف على المعرف ومنها ما لا يسري الحكم الى الافراد اصلا
كما في القضايا الطبيعية التي اتصاف افراد الموضوع بالمحمول ومنها مثل قولهم الرجل خير من المرأة
والفرس خير من البقر والكلية في القسم الاول لم يلزم من كون اللام للحقيقة بل قد يتوهم المنافاة
وانما يلزم من اشتراطها واما القسمان الباقيان فالامر فيه ظاهر   ولم ار احدا
من الاصحاب يمكن ان يكون نظر المحقق الى ما ذكرنا من دلالة القرينة بنفسها لا بتوسط
اللفظ وينبغي ان يقول مثله في النكرة ايضا   وحكاه المحقق عن الشيخ والضمير راجع الى ما قال
به البعض من افادته ذلك على ما هو الظاهر والمراد من الافادة هو الدوام والاختصاص لا الافادة
كما فهم فيما سبق من ان المراد بكون اللفظ من الفاظ العموم هو هذا وكذا الدليل المنقول من بعضهم
يستدعي هذا والذي يدل على ان مذهب الشيخ هو مذهب هذا البعض والتفاوت في ان الدلالة عنده
انما نشأ من الحكمة وعندهم من الترجيح ما سيأتي انه صرح بما اشتهر له والفرق بينه وبين ما سبق في
المفرد المعرف باللام بوجهين الاول ما عرفت آنفا من الدوام في مذهبه وعدمه عند المصنف
ولا كذلك عند الشيخ   اما اولا فبالمعارضة فان قلت لعله يقول بعدم صحة الحكم على البعض
في بعض المقامات كما سبق من انه لا معنى لتحليل بيع من البيوع وتحريم فرد من افراد الزنا وهذا
بيان لارادة الكل لانه معنى صحيح وفاسد ففيه بيان لارادة الاول اضمار الحاصل انه
لو اراد البعض لبين اي بيته لعله داريها قلت لن يقول انما يتحقق في تلك في بعض المقامات
واما دائما فلا فينبغي المعارضة في تلك المقامات وقد عرفت ان مراد الشيخ هو الدوام فاندفع

وله

هذا قريب مما نقل عن المحقق في المفرد المعرف باللام وختاره ثمة مع انه رده فعليه بيان الفرق
وفيه نظر الوجه في وجه النظر ان كون اقل المراتب مرادًا قطعًا بمعنى كونه مرادًا في الجملة
سواء كان في ضمن الكل او منفردًا لا يستلزم كونه مرادًا على الانفراد والقطع بارادته انفرادًا
ظاهر البطلان والكلام فيه لان المتكلم اما يريده ولا يريد غيره من اللفظ او يريد مع غيره ولا
واسطة فبطلان ارادته منفردًا في الارادة كاف في المطلوب والمعلوم قطعًا يجب ان يكون
ارادته منفردًا وتوهم ارادته مع قطع النظر عن ارادة غيره عدمًا ووجودًا باطل اذ لا واسطة بين
الارادة وعدمها في نفس الامر والكان بينهما واسطة في التصور والارادة وما قيل في وجه النظر من
كون اقل المراتب مرادًا قطعًا لا يصير دليلا على استعمال اللفظ فيه وكونه موضوعًا له ففيه ان المراد
من كون الاقل مقطوعًا به ليس انه موضوع له اذ لا ضرورة في ذلك لان الشيخ استدل على كون
المراد هو الكل دايما سواء كان من حيث الوضع الاشتراكي او المجازي وهو يتوقف ذلك على ابطال
ارادة البعض انه مع جواز ارادته سواء كان وضعيًا او لا لا يتم المقصود فاللازم على المجيب
تجويز كونه مرادًا وابداء احتمال قصده في الكلام ولا يجب عليه اثبات كونه موضوعًا له ولا
استعماله فيه والحاصل ان المقدمة الممنوعة هو عدم قصده البعض اي قصد كان حتى يثبت قصد
الكل وتجويز نقيضه هو تجويز قصده في الجملة لا بخصوص الاستعمال او الوضع فان قلت يمكن حمله على
ان كونه مرادًا قطعًا في الجملة لا يدل على ارادته بعنوان الاستعمال فيه بخصوصه بان يكون المقصود
من الاستعمال هو هذا دون غيره لا ان يكون المستعمل فيه هو البعض دون الكل فيرجع الى ما ذكرت
قلت مع بعده عن عبارته لا وجه لذكر الوضع ح اصلا فتامل ولا يجدي في هذا منافاة
للمحكم في مراده عدم منافاته في الجملة والا فقد علم انه قد ينافيها اذ قد علمت انه لا معنى لتحليل
بيع من اليسوع وذلك حمله محمولا من البيسوع فلا فرق وقد عرفت ان الكلام على وجه الكلية قيل
لا يبعد ان يفرق بناء على ما ذكرنا سابقا من امكان استفادة العموم شرعًا من التعليق

على الماهية من حيث هي فان هذا الكلام لا يجري في الجمع المنكر فانه ليس ظاهرًا في الماهية من حيث هي
اشهر اقول فيه بحث اما اولا فلما عرفت مفصلا ان استفادة العموم من تعليق الحكم على الماهية لا
لا وجه له واما ثانيا فلانه لو لم يجر في الجمع المنكر ايضًا اذ كما ان تعليق الحكم على الماهية من حيث هي يستلزم
العلية كذلك التعليق على الماهية الماخوذة مع التعدد بل هي اولى لانها من شائبة الوصفية وغاية
الامر ان العموم ههنا بالنسبة الى الجماعات ولا يقول به المخالف في المسئلة وعدم القول به من
القايل بالعموم محل نظر بل قيل في الجمع المعرف ايضًا كما لوح اليه المص على ان الفرق انما يظهر في قليل
من المسائل لا يعتد به والفضلا اتفاق قائم على عدم الفرق بينهما في العموم والخصوص فالكلام
في الخصوص للجماعة دون احاده فالقائلون بالعموم يجب ان يقولوا به وقد ثبت والكلام
لاحاد الجماعة فهذا العموم ايضًا يجب ان يكون كذلك فبعد ثبوت العموم لا ينافي القول بالاختصاص
الحكم بالجماعات وبهذا يظهر الجواب عن الكلام الاخير اقول المراد بتحقيق القول بترجيح حمل المفهوم
على جميع افراده كيف ولو صح ذلك لزم في كل نكرة من المفردات وشناعته قطعية لم يحمل المص
الحقايق في هذا المقام على الجزئيات المندرجة تحت الكل الذي هو المعنى الحقيقي بل حمله على المعنى
الحقيقي للحقيقة هو الموضوع له بنفسه اذ الاطلاق على فرد المعنى الحقيقي لا يصح الا بضرب من التجوز
وذلك لان ترجيح الحمل على جميع الحقايق بهذا المعنى قابلا لما سبق نقله عن الشافعي في هذا الكتاب
فعلى هذا يتوجه المنعان قيل على الاول ان هذا المنع لا يضر المستدل اذ يكفيه كون هذه من افراد
الحقيقة وكون هذا الفرد يشمل جميع الافراد فالمتجه كون هذا موجبا للاولوية وعلى الثاني في
الجواب منع كون ذلك مرجحًا في الجواب عن الاول مع بعده عن العبارة انه على تقدير
الحمل على هذا المعنى وان اندفع الاول الا انه يقرأن المستدل ذكر مرجحًا لحمله على الجميع حيث قال
فاذا حمله على جميع حقائقه الكان اولى فلا اولى هذه الدعوى من المستدل ابعد وانشع وورود
المنع الثاني اظهر فلا بد حين من حمله على المعنى الظاهر الذي حمله المص وايراد ما اورده عن الثاني

قوله

وان لا معنى للحكم بالتوقف الا منع كون ذلك مرجحًا الا انه احال التوقف على مبحث سيوقع بطلان
ذلك الترجيح منه ولا قصور فيه احتج المخالف بوجوه الاول يمكن ان يعارض الاول بما حكي
عن ابن عباس انه قال لعثمان بن عفان وفي خلافته لم صار والاخوان يردان الام من
الثلث الى السدس وانما قال الله تعالى فان كان له اخوة والاخوان في لسان قومك ليسا باخوة
فقال لا استطيع ان ارد قضاء قضى به قبلي ومضى ويتوجه على الثالث ان ذلك الحديث روي
تارة في فضل الجماعة فالظاهر ان المراد دخوله في حقيقة الشرعية للفظ الجماعة المخالفة للمعنى
اللغوي بالتشبيه الاثنين وتسويتهما مع الجماعة في الثواب والفضل والاقرب البعد تعليمه عليه السلام
لاصحابه اللغة لانهم كانوا عارفين بها وبغاياتها كيف وهو بعيد من عادته ودأبه عم ومن دقائق
ويؤيده ما وقع في بعض الروايات ان المؤمن وحده جماعة وتارة في رفقاء السفر حيث قيل انه عم
كان نهى عن السفر بدون جماعة ثم قال عم ان الاثنين جماعة اي في حكم الجماعة في عدم
الباس بالسفر فيه وبالجملة فهذا البيان منه عم دليل على انه ليس جماعة حقيقة والله يكي بالدجاجة
وما ذكره المص في الجواب عن الاولين فلا يخفى ان الاول يستدعي ان يفسر مفهوم الشرط
في قوله تعالى فان كان له اخوة فذلك اما مجاز ان قلنا ان دلالة المفهوم وضعية كما هو ظاهر
جماعة من الاصوليين وهو المفهوم من كلامه ره فيما سبق واما خلاف الظاهر ان قلنا انها
عقلية ولا يمكن القول بان المفهوم لا عموم له كما نقلنا عن العلامة سابقًا لانه خلاف ما تقرر
عندهم وخلاف ما اختاره المص على ما يظهر في الفروع ويتوجه على الثاني ان وضع ضمير جمع المخاطبين
ان يكون لمن خوطب وهو هنا موسى وهرون عليهما السلام واما هرون فلم يكن الخطاب معه
فادخاله على سبيل التغليب وهو من اقسام المجاز فلا يتم شيء منها الصحيحة دلالة الدليل على ان
اقل الجمع للثلثة فالصواب في الجواب ان يقال انما يتم الدليلان بناء على ظاهر الامر من عدم
المفهوم ونفي المجاز وذلك انما يجب لو لم يكن دليل صارف عنه وذلك هو تبادر الزايد

عن الاثنين من الصيغة فيمكن ان لا يعتبر المفهوم في الاية الاولى او يعتبر ويلزم كون اطلاق
الصيغة على الاثنين مجازًا وكذا يمكن ان يكون فرعون داخلا في الخطاب في الاية الثانية
على سبيل التغليب او يكون ضمير الجمع مجازًا في الاثنين بخلاف ما يفهم من كلام المص وانه لا
حاجة الى اعتبار ضميمة تحقق الدليل على المذهب المختار رقيل لحاجة وانما الحاجة اليه فيما بعد
التسليم واما الجواب عن الثالث ففيه ان المقرر عندهم ان معنى هذه الصيغ هو الجماعة وقد اخذه
في تعريفه علماء العربية فالتزام ان صيغة الجمع مخالف في المعنى للفظ الجماعة بعيد غاية البعد نعم
محل النزاع هي الصيغ لكن الكلام في ان اثبات كون الجماعة متناولة للاثنين يستلزم
تناول الصيغ له بناء على ما ذكرناه وقد يستدل على المطلوب بقوله فان كن نساء فوق اثنتين
الاية فلولا العموم الى الاثنين لما كان لهذا الوصف والتقييد فائدة ويمكن ان يقال
فائدة التقييد لا لاخراج الشيء عن الحكم الكان الوصف مقدمة والا فالتوضيح فحسب ولا يتصور
الاول ههنا اما عند اصحابنا فلتحقق الاجماع على دخول البنتين في الحكم واما عند الجمهور فالجمهور
منهم على ما عليه اصحابنا فلا يتصور اجراء الوصف التقييدي على اصله في الوضع فاما ان يجعل
تقييدًا لهذا الغرض بل للتنصيص على ان البنات فوق الاثنتين حكمهن حكم الاثنين المعلوم
من السابق كما في الكشاف او من ماخذ آخر كما هو المتصور عندنا وذلك لدفع ما يتبادر
الى الوهم من بعد اتحاد نصيب البنتين وما فوقهما والاتراقي الى مبلغ عظيم او يجعل كشيئا
كشفيا والغرض هو هذا بعينه وهما تابيان في مخالفة الظاهر والترجيح معهم نعم لو قيل
بما لو حكي عن ابن عباس من الحاق البنتين بالواحدة لامكن الاستدلال بالاية لكن
قد عرفت ان ابن عباس مما لا يقول بقوله في المسئلة لنا انه لا يأتي للمعدومين
يا ايها الناس فلا يخفى ان الخطاب الجمع المشتمل على الموجود والمعدوم والحاضر والغايب
المشتمل

وله

والمكلف وغيره غير بعيد نعم خطاب المعدوم الصرف بدون توجه الى موجود بعيد وجميع الخطابات
الواقعة في القران لايخ من تعلق بالموجود الحكم الصرف كالاستقبال في القران العزيز لايكاد يتحقق
ولعل ما ذكره المصنف مذهب بعض الاصحاب ومن صنف في الاصول شيئا ولايتحقق بذلك اجماع
يصلح للحجية والوجه الثاني فيه اشتباه اذ الخطاب الذي يمتنع تعلقه بالصبي والمجنون انما هو
الخطاب التنجيزي واما التعليقي فلا مانع منه والقائل بتعلق خطاب المشافهة بالمعدومين لا
يقول بكونه منجزا بل معلقا بالوجود فان قلت يصير الخطاب بالنسبة الى الموجودين منجزا وبالنسبة
الى المعدومين معلقا والجمع بين الامرين التنجيز والتعليق كالجمع بين الحقيقة والمجاز قلت لعل
الخطاب استعمل فيما يكون قابلا للتعليق والتنجيز غير جامع بين الامرين ثم يستفاد الخصوصيات
من الخارج ولو فرض كون الخطاب ظاهرا في التنجيز كان مجازا قطعا لا جمعا بينه وبين الحقيقة
او نقول قد استعمل الصيغة معلقة بشرائط التكليف اجمالا لا تفصيلا وهو مفهوم واحد لا
تعدد فيه لكن تلك الشرائط مختلفة الاجناس والاقدار بالنسبة الى الاشخاص وتحقق التكليف
منجزا من جميع الوجوه في وقت الخطاب مم بل قد عرفت امكان منعه مطلقا ولم يسلم التفصيل
فلزوم ارادة المفهومات المتعددة من الخطاب لا مدفع له لاختلاف الشرائط جنسا وعددا بالنسبة
الى الموجودين ايضا على انه ح ايضا لا يلزم التعدد بالنظر الى ما نحن فيه لجواز شرط الوجود بالنسبة
الى الموجودين ايضا ولا مانع منه سوى ما سبق نقله من السيد ره من العبث لوجود الشرط مانع من
الامر كانتفائه وهو مم سيما في ضمن العموم وعلم ان الخلاف ههنا يمكن ان يحرر على وجهين
احدهما ان خطاب المعدومين هل هو ممتنع اما لقبحه او لكون الخطاب بنسبة يقتضي تحقق المكلف
او ممكن والقول بالامتناع على هذا لا يتاتى من الاشاعرة لجريان مثله في الخطاب النفسي مع
اطباقهم على المنع والثاني ان هذا اللفظ اي هو الموجه خاصة ام له وللمعدوم ايضا وهذا ايضا

بكفوا

يتصور على وجهين الاول انه هل اريد به ما يعمهما او الموجود خاصة والثاني هل وضعه للموجود
خاصة ام لما يعمه والمعدوم وعلى هذين الوجهين فهل اختصاص الوضع او الاستعمال ينسب الى
الخطاب وصيغته او الى لفظ الناس والذين آمنوا مثلا اذا عرفت هذا التصوير فاقول
على الدليل الثاني من عدم تكليف الصبي والمجنون للدليل من خارج لا يستلزم عدم تناول
الصيغة له انما يتوجه لو جعل النزاع في اختصاص الوضع وعمومه واما لو جعل النزاع في دخولهم في المراد
وحررنا الدليل بانهم لم يدخلوا في المراد فكذلك المعدوم لاشتراكهم في العلة فلا ان تناول الصيغة
بعد تسليم خروجهم عن المراد لا ينفع في شيء اصلا اذ مناط الحكم الاصل والاولوية وكذا لو جعل
الكلام في الامتناع وعدمه اذ المطرح ان دليل الامتناع مشترك ولا دخل لتناول الصيغة في الامكان
لكنه لا يلائم عده الدليل الاول اذ عدم القول في المتعارف لا يستلزم الامتناع فلما ثبت ان
الايراد انما هو على تقدير كون النزاع في الوضع فنقول على هذا يتوجه على الدليلين الاتيان المخصم
ان التبليغ والارسال وكذا احتجاج العلماء لا يتوقفان على الوضع بل يحصل بدخول المعدومين
فيما اريد بالخطاب وايضا سيجيء من المصنف في قسم الفروع تفريع عدم دخول من تاخر عن زمن النبي
في ايات الاحكام على هذه المسألة كثيرا او جعل كل ذلك تفريعا على ما يلزم من دليل المسألة لا
نفس المسألة بعيد جدا على انه يمكن على تقدير تسليم كون النزاع في الوضع ايضا انه لما ثبت عدم
امكان ارادة الصبي والمجنون بناء على الدليل ثبت عدم الوضع بازائهما لامتناع خلو الوضع عن الفائدة
وقس عليه المعدوم فان قلت هذا هو القياس في اللغة وقد ثبت بطلانه في محله وتكرر من المص
الاشارة اليه قلت غير مم بل هو استدلال على عدم الوضع للمعدوم بخلوه عن الفائدة وذكر الصبي
والمجنون في الحقيقة انما هو لتوضيح مقدمات الدليل بذكر بعض جزئياته لا للقياس ثم هذا انما يتم
لو امتنع خطابهما لقبحه كما هو راي الاصحاب واما على ما هو راي الاشعري من ان عدم تكليف الصبي
والمجنون ليس لقبحه بل علم بالدليل الشرعي عدم وقوعه من الله تع فلا لان عدم الاستعمال فيه لكن

وله

الله تع لا يستلزم عدم استعمال غيره فلا يلزم الخلو عن الفائدة واما على مذهب الاعتزال فعدم استعمال
الحكيم من البشر لازم واستعمال غير الحكيم من رعاع الناس لا يصلح غرضا للوضع ثم لا يخفى ان الظاهر
من الدليل الاول وصريح الثاني بل من عنوان المسألة ايضا ان النزاع انما هو بالقياس الى الخطاب
وكونه مشافهة من حيث انه خطاب متوجه الى مخاطب لا نزاع بالنسبة الى لفظ الناس
وشبهه وهو الصواب والا فالنزاع في كون المعدوم انسانا مما لا ينبغي الخلاف فيه وما روي من
التحليل على انه اذن في الحج فاجابه من في الاصلاب فلعله لم يكن نداء وخطاب من هذا الباب الذي
وقع الخلاف فيه بل من باب آخر يكفي فيه الحضور ولو في الاصلاب ورواية نزول القرآن في ليلة
القدر الى بيت المعمور دفعة واحدة ثم نزوله منجما على حسب المصالح وكذا كون قوله تع كنتم خير امة
اخرجت للناس خطابا بالاسماع فالاول لم يكن خطابا بل الظاهر انه من قبيل الفاظ البشرية
المتخيلة ولا يسمى خطابا ولهذا لا يقال لمن تخيل امرا ونهيا بالفاظهما بالنسبة الى واحد انه خاطبه وكذا
الكلمات الملفوظة النازلة الى بيت المعمور والثاني خطاب غير تكليفي لا نزاع فيه وفيه تامل على انه
يمكن ان يكون هذا من باب التاويل لا التنزيل وبطنا للاية لا ظهرا فيخرج عن محل النزاع ثم تلك الروايات
انما يدل على ارادة المعدوم من الخطاب في الجملة فلا ينطبق على المدعى لو حرر على الوجه الباقي من انه
هل وضع الصيغة متناولة للمعدومين ام لا هذا وقد ظهر من تضاعيف الكلام ان النزاع ينبغي ان
يكون في المراد من هذه الخطابات من حيث انه خطاب لكن الدليل لا يختلف على الخطابية الا
دلالة الايجابية ظاهرة واما على تقدير ارادة المقتضيات في الاثار فنقول لا كان اقتضاء العقوبة من مقتضيات
الامر كذلك عدم اقتضاء الصحة من مقتضيات النهي لكن عدم الاقتضاء في قوة الاقتضاء وهو من
مقتضيات الشرع ولا يتصور استناده الى الخبر على ان للمجيب ان يقول ان اردت بالاحكام مطلق
النسب السلبية والايجابية اما ان عبارة الدليل يكون ان مقتضى الدليلين الحمل النقيضين نقيضان
يدل على ان المراد بالاحكام الاثار والمقتضيات في الاحكام وقع في عبارة المجيب للغير عبارة

المستقبل

كن الدليل يختلف عليه فقد يستدل عليه بكونه شاملا قبيحا وتارة بعدم مساعدة العرف او القياس
على حسب اختلاف مشارب المستدلين واما من الثاني فاقول لا يخفى ان الاجماع المال لا يتحقق
على ان الاشتراك بين الماضين والاتين بحيث يحقق عموما بحيث يصلح للاحتجاج به على تحتم التكليف
في حق اهل الاعصار الاتية او لا فعلى الاول يصح الاحتجاج بايات الاحكام مشتملة على الخطابات
والمشافهات في محل الخلاف فلا يصح لنفي المص ذلك وتحاشيه عن الاستدلال بمثل هذه
الايات على المسائل الخلافية كما سيجيء منه في قسم الفروع وقد اشرنا اليه وعلى الثاني لا يصح
احتجاج العلماء بالايات المذكورة وجه الالتزام ان جميع الاستدلالات التي وقعت بالايات
المذكورة انما هي في محل الوفاق تاكيدا للحجة قريب من المكابرة مع ان الاحتجاج بما لا معنى له
لان الحجة هي الوفاق الواقع في المسألة للاية فالحق ان خطاب المشافهة اما عام ككل العام
للمعدوم ايضا وليس البعض بالافراد اولى من البعض في القول وهذا الدليل بعد تحرير وترتيب
من الثالث اذ المخصص ان الافراد متساوية في المجازية وهي جائزة لا مانع منه غير انه مجاز ولكن
ذلك مانعا لا يمتنع التخصيص عن اصل لانه مجاز والثاني يرجع حاصله الى ان ارادة كل واحد من مراتب
العام من باب التخصيص ولا مانع منه سوى انه تخصيص فلو كان ذلك مانعا لا يمتنع التخصيص اك
وغايتها يمكن ان يقال في الفرق ان الدليل الاول يتمسك فيه بانه مجاز ولا مانع غير انه كذلك
والوجه الثاني يتمسك فيه بانه تخصيص ولا مانع سواه وهذا القدر من الفرق غير معتد به ومع ذلك
فيتوجه على الدليل الاول ان الفرق بين الافراد لعله هو كون البعض مخصصا دون الاخر فيحتاج
الى ان يقال لا تخصيص للتخصيص ايضا ببعض دون بعض بل الجميع متساو في كونه تخصيصا فيرجع
الى الدليل الثاني ويلغو الباقي ولك مال الجوابين الى وجه الا ان الاول قد يتبين فيه وجه الانكار
وعدمه لغوا وهو اشتراط العلاقة وانه لا يوجد الوجه ان منع الى الفصل على احدهما والجواب
المنقول عن العلامة مبني على ظاهر الدليل لانه مبني على الكلام على عدم الاولوية ولو فرض الكلام
او اول الجميع مشترك في الصحة في الجملة والكل ان بعضها ارجح من بعض بان حمل الاولوية على تخصيص
بعض من المصحح للاستعمال على سبيل المجاز امكن حمل كلام العلامة على ما ينطبق على الجواب الصحيح

قوله

قوله

وله

بان المراد بالاقربية ما يتم به المشابهة ويتحقق به الاستعارة وذلك اما بان يقال قوله للاقرب من الاقل
من قبيل قولهم الكرم احسن من البخل او يقال لعل القرب غير كاف في تحقق المشابهة بل يجب
الاقربية فلا يتوجه على العلاقة ما ذكره المص قلت لا ريب في ان كل واحد من افراد
العام ثم قيل لا يخفى على الناظر في كتب الاصول ان محل النزاع في هذه المسئلة يشمل العام بمعنييه
اعني المستغرق وهو مثل العشرة بالنسبة الى اجزائها ولهذا امثلوا بالعشرة ومثالها والجواب المذكور
لا يتمشى في المعنى الثاني انتهى ويمكن ان يقال حجة الخصم يجب ان يكون تماما وافيا بجميع ما ادعاه
ولما توجه هذا المنع على بعض جزئياته لم يتم مدعاه ولم يف بمقصوده فجريان الجواب في بعض الجزئيات
كاف ولا حاجة الى الجريان في جميع الافراد وهذا مبني على ان الخصم في صدد التحقيق واثبات
مقصوده كما هو الظاهر من تقرير المص للدلايل واما لو كان مقصوده ايراد الشبهة على مختار المص
والمعارضة لدليله فلا يتم الجواب بتعيين المانع بل يحتاج الى مثل ما قاله في الجواب الثاني من انه
يعد لغوا عرفا وان لم يعلم وجهه وسببه وقد يقال كون العلاقة منحصرة في المشابهة ممنوع لوجود ههنا
علاقة الجزئية والكلية لان الكلي جزء الجزئي فالعام جزء الجزئيات الخاصة او يقال علاقة العموم
والخصوص علاقة اخرى مصححة للتجوز على ما هو المشهور من ان استعمال العام في الخاص من
حيث خصوصه مجاز والجواب ان ما هو جزء الجزئي هو العام المنطقي الذي يسمى في عرفهم بالمطلق واين
هو من العام الذي وقع النزاع فيه على ان كون العام جزءا من الخاص مطلقا باطل فلا يتم المقصود
في جميع ما وقع النزاع فيه اذ منه ما هو عرض للافراد وكذلك الكلام في علاقة العموم والخصوص فان
ما وقع في كلامهم مما يشعر بانه علاقة مستقلة لخصوص العام المنطقي واما العام الاصولي فتحقيق
كونه مجازا وان علاقة استعماله في الخصوص مجازا ما ذا انما هو في هذه المسايل فتامل
وقد يتوهم في هذا العدم ثبوت صحة اطلاق الناس على الواحد عدم ثبوت صحة الاطلاق لا يضر بالجواب
لان مبناه على احتمال كون الناس للعهد لا على الجزم بصحته واحتماله على عدم الصحة لا ينافيه الا ان يقال
حمل اللفظ على ما لم يثبت صحته في الكلام الموثوق بصحته غلط وقوله والامر عندنا سهل على ما نقل عنه
في الحاشية اشارة الى ان اتفاق المفسرين على ارادة الواحد من الناس انما نقل بخبر الواحد

بخبر الواحد بخبر العدل فلا يثبت به حكم كما في مجمع البيان في المعنى بالناس الاول ثلثة اقوال احدها انهم
الركب دسهم ابو سفيان الى المسلمين ليجبنوهم عند منصرفهم من احد لما ارادوا الرجوع اليهم
عن ابن عباس وابن اسحق وقد مرت قصتهم والثاني انه نعيم بن مسعود الاشجعي وهو قول ابي جعفر
وابي عبد الله عليهما السلام والثالث انهم المنافقون عن السدي انتهى كلامه ومن هذا ظهر انه لا
اجماع على ما ذكره مع انه يمكن ان يقال انه باعتبار انضمام قوم سمعوا الكلام نعيم واذاعوه بين
الناس او انه من قبيل ارادة الجنس من المعرف باللام مجازا كما في قولهم فلان يركب الخيل اي جنسه
فلا يكون المثال احدهما مثبتا للآخر قيل اذا ثبت ذلك في العام الذي هو على
صيغة الجمع ثبت فيما عداه بما هو المشهور من انه لا قائل بالفصل ويعترض عليه بان المسلم بعد التنزل
هو ان اقل الجمع اثنان او ثلثة من حيث انه جمع واما الجمع المحلى باللام فهو عام خارج عن مسئلة
ان الجمع اقله ثلثة او اثنان فلا يتفرع عليها ان الجمع المعرف باللام اقله اثنان او ثلثة يجوز تخصيصه
اليهما انتهى ويمكن ان يقال لعل هذا القايل يستند الى ما ذكره مجوز التخصيص الى الوحد والتقريب ان
الاثنين او الثلثة واحد من احاد الجمع فكما يجوز التخصيص الى الوحد على تقدير كونه واحدا من احاد
العام كذلك يجوز التخصيص اليهما على ما بنينا الكلام عليه من كونه واحدا من احاده نعم يرد ان المبنى
وهو جواز التخصيص الى الوحد مما يظهر من تزييف دليل ذلك المذهب هذا واذا خص
العام واريد به الباقي فهو مجاز مطلقا اقول ينبغي حمل ارادة الباقي على انه اريد بمعونة العام و
توسطه الحكم على الباقي لا انه اريد بنفس العام وجوهره والا كان مجازا قطعا ولم يتصور بعض
المذاهب المنقولة في محل النزاع ثم تحرير النزاع انه في الصورة المذكورة هل يلزم ان يكون في نفس هذا
الكلام مجاز ام لا وبعبارة اخرى هل يكون لفظ العام مستعملا في معنى مجازي ام لا وليس المراد
ان لفظ العام هل يكون مستعملا في معنى حقيقي ام مجازي والا لم يكن القول بان المجموع العام
والمخصص حقيقة في الباقي ولا شيء من جزئيه بحقيقة ولا مجاز كما هو راي بعض من شقوق المسئلة وربما
قرر بالنظر ان ما قيل في تفسير هذا الكلام معناه انه اريد بالعام مع المخصص في جملة الكلام الباقي
اعم من ان يكون اريد به بلفظ الباقي او اريد بمجموع الكلام الباقي حتى لا يخرج قول من قال انه

انه مستعمل حقيقة في معناه الاصلي اي الاستغراق وتخصيص الحكم بالباقي يفهم من امر آخر من محل النزاع ليس
على ما ينبغي لانه ان حمل الجاري على ما يدخل على اللفظ المستعمل حاملا لتعدية الارادة الى المعنى المستعمل
فيه فيرد عليه انه لم يستعمل على مذهب من يقول بان العام مستعمل في الاستغراق وقد اخرج بعضه
بمعونة القيد عن ان يتعلق به الحكم لفظ العام ولا المجموع في الباقي اما الاول فظاهر واما الثاني فلان
مجموع اللفظين انما يكون مستعملا في مجموع معنييه وليس المجموع المركب من العموم والاستغراق واخراج
بعض من الحكم عين الباقي كيف والباقي معنى واحد من مفهومات العلم والحصصات المختلفة المعنى
مختلفة وان اريد به السببية والمعونة فمع ما علم من انه لم يرد الباقي على مذهب بعض اصلا كان جريه
الاستعمال لا حاجة الى تقدير مجموع الكلام في النظم اوحد اللفظ على ما يشمله لضرب من المسامحة
لنا انه لو كان حقيقة في الباقي لما قيل هذا انما يتم لو كان اللفظ مستعملا في الباقي اما لو كان
مستعملا في العموم كما كان واراده الباقي كما هو مفروض المسئلة بمعنى ان الاسناد وقع الى الباقي بعد
اخراج البعض من العام فلا يلزم الاشتراك ولا المجاز فلا يتم دليله في المخصص الغير المستقل اشهر واقول
الفرق بين المستقل وغيره في هذا المعنى وان كان مما يتبادر اليه الوهم الا انه لا يمتنع ان يراد بلفظ
العام الاستغراق ويسند الحكم الى بعضه بمعونة الخارج من سمع او عقل ودعوى قبحه دون التجوز باللفظ
عن معنى لا يعلم الا بعد الاطلاع على سمع او عقل خارج تحكم والحاصل ان النزاع في هذا المعنى لا يدور
على الخلاف في صنيع الواضع انه ما ذا ادخل الواضع معلوم بالغرض وانما الكلام في تصرف المتكلم
بانه هل تصرف في معنى اللفظ واحال العلم بهذا التصرف الى الخارج او تصرف في الحكم واحال بالآخر
اليه ولا اغراء بالجهل لو لزم في مثله مشترك ودعوى قبحه لو سلم لا يعلم خصوصه باحد الوجهين
فالصواب عدم الفرق بين الامرين فان قلت لما كان الحكم على الباقي بعد التخصيص كان ارادة
الزايد لغوا مستدركا لا تتعلق به غرض في الحكم والاسناد فلا وجه لان يراد قلنا مثله جار في
غير المستقل حرفا بحرف فانا نقول لما كان ارادة الزايد عند التخصيص بغير المستقل لا تتعلق به
غرض ولا يجد بطايل كانت مستدركة والحل ان الفايدة لا تنحصر في الحكم والاسناد الى ما هو الغرض
الاصلي بل يتعلق بالزيادات عليه اغراض في الكلام وتتصور الكلام على حسبها بصور مختلفة

حتى يحط البلاغة ومناطها وبه تتعلق حسن افانين الكلام وارتباطها على ما تقرر في فن البيان في
الفرق بين المعنى الاول والثاني ويعترض بان عدم تناوله للغير او تناوله له اقول
المشهور تغير هذا الاعتراض بان اللفظ وان كان اولا متناولا له ولغيره على سبيل الحقيقة ومستعملا
في الجميع باستعمال واحد والآن مستعمل في الباقي بخصوصه لكنه لا يستلزم كونه مجازا لانه كان
حقيقة عند تناوله لكل واحد منها تناولا موصوفا بالحقيقة وبطريان عدم تناول احد ذينك
الامرين لا يتغير صفة تناوله للآخر فهذا التناول كما كان موصوفا بالحقيقة ينبغي ان يكون الآن
ايضا موصوفا بها لا بالمجاز وانت خبير بان الجواب كان معارضة لهذا الدليل المذكور اذ كان
محصل الدليل ان التناول كان حقيقة ولم يتغير ولم يتبين في الجواب كون شيء من المقدمتين
ممنوعة بل سلم ذلك واستدل على المجازية بتغاير التناول بالقطع ولا شيء في الاعتراض
سوى عدم تغير التناول من غير تعرض لتغاير التناول او عدمه ولا يخفى ما فيه ويمكن ان يقال
بان المجيب بعد ما اثبت تغاير التناول استنتج منه تغاير التناول ايضا الا انه حذفه
اعتمادا على ظهوره وبذلك يصير منعا للمقدمة المأخوذة في الدليل فالمعترض حاول اثبات
عدم التغير الآن في الجواب مستدركا كما في الاعتراض قصورا او يقال غرض المعترض التنبيه
على خطاء المجيب في عدوله عن اثبات المغايرة في التناول الى المغايرة في المتناول وعلى اي
تقدير فتوجيه الجواب عن الاعتراض ظاهر غني عن البيان ويمكن تقريره بان معناه ان عدم
تناوله للغير انما هو في الاسناد والحكم لا في نفس الافراد على قياس ما سبق نقله عن البعض وعدم
التناول بهذا الوجه لا يغير صفة تناوله الباقي من كونه حقيقة او مجازا نعم عدم التناول بالوجه
الآخر وهو عدم ارادة بعض الافراد من نفس العام مغير ولم يتحقق والقرينة عليه ان المعترض
قد سلف في كلامه ما نقلناه سابقا عند الاعتراض على الدليل الذي اورده المص على مختاره
فصار الحاصل انك ان اردت بقولك وهيئة تناوله وحده تناوله بحسب تعديته الحكم
اليه ووقوع الاسناد عليه فمسلم لكنه لا يغير التناول المذكور لانه كما هو كان تناوله

مع الغير بحسب الارادة من اللفظ قبل التخصيص كذلك يتناوله الآن معه وهو مناط التحقيق
وان اردت يتناوله وحده تناوله بحسب استعمال اللفظ فيه فذلك ممنوع ولعل انما قوى
على الشق الاول لما اشرنا اليه من انه حقق في سابق هذا الكلام بمسافة قريبة ذلك
المعنى وعند هذا النظر سقوط الجواب الذي اختاره المص والمجيب عمن يزعم ورود ما
نقل سابقا على الدليل الباقي في المذهب المختار وتوجه الجواب الذي اختاره المص
هناك فتامل وهذا الذي بالمنع من السبق الى الفهم هذا مبني على انه حمل السبق
الى الفهم في كلام المستدل على سبقه من نفس اللفظ والا لم يتوجه المنع كما سند المذكور ان
ولا يخفى انه على هذا لا ينطبق التعليل الواقع في الدليل على المعلل والظاهر ان مراد
المستدل السبق الى الفهم حين التخصيص فالاولى اسقاط المنع من السبق الى الفهم كما في
بعض كتب الاصول واعترض بان ارادة الباقي معلومة الخ اقول يمكن توجيهه
على قياس ما اسلفنا ان ارادة الباقي على الوجه الذي كان يراد سابقا على التخصيص
وهو ارادته في ضمن ارادة الجميع معلومة بدون الاحتياج الى القرينة انما المحتاج الى القرينة
عدم ارادة المخرج من الحكم من حيث انه مخرج من الحكم وعلى هذا يندفع ما اورده المص
ولا يذهب عليك ان منشأ الغلط في هذه الحجة يمكن ان يقال مراده ان منشأ الغلط
في هذا الدليل هو زعم ان النزاع في لفظ العام لا في الصيغ الخاصة التي تحته اذ لو كان المستدل
علم ان النزاع في الصيغ الخاصة لم يدل ما ادعاه وهو ان معنى العموم كون اللفظ دالا على معنى
غير منحصر على مقصوده اذ لا ملازمة بين كون معنى العام ذلك وبين كون تلك الصيغ
حقيقة في ذلك المعنى الغير المنحصر نعم يلزم منه ان يكون تلك الصيغ عامة حقيقة باعتبار
تلك المعاني المجازية ايضا ورب حقيقة عامة استعملت مجازا في معنى يكون باعتبارها
ايضا عامة فالمستدل غلط في امرين احدهما زعمه ان العموم معناه ذلك وثانيهما
ان النزاع فيه لا في الصيغ فكان ذلك اشارة الى ايراد اخر على الدليل غير الاول

هو الاول ولم يرد ان منشأ الغلط منحصر فيه ولا انه لولاه لما وقع الغلط اصلا ولا انه المستلزم
الغلط بل ان هذا من جملة ذلك المنشأ الخاص وهو تقرير الدليل على ما في الكتاب وداخل فيه ووجه
آخر هو انه لولا هذا لما وقع الغلط وهو زعم التحقيق في العام المخصوص بيانه ان الصيغ المخصوصة لا
يحتمل معناه الشيوع والكثرة الغير المنحصرة اي كثرة كانت بل قد تقرر معناه وتحقق انه الاستغراق
والشمول ولا معنى له سواه بخلاف لفظ العموم فان له معنى آخر هو الشيوع والكثرة اي كثرة
كانت فيقع الاشتباه من اشتراكه لفظا ولا اشتراك في الصيغ على ما هو المفروض وعلى فرض
الاشتراك الكلام بالنسبة الى هذا الوضع لا الوضع بازاء الخصوص وبعد هذا الذي ذكرنا
يظهر فساد ما قيل لو كان المراد من لفظ العام ما هو باصطلاح الاصوليين لا يصلح منشأ
للاشتباه نعم لو كان المراد العام المنطقي كان له وجه اشهر ولا يذهب عليك ان لا وجه
لخصوصيته للعام المنطقي بالشبهة ولو ادعى احد ان العام الاصولي اشبه بمنشأ
الاشتباه لم يبعد وذلك لان العام المنطقي من قبيل المطلق ولا ربط له بالعام المخصوص
الذي كان شاملا للباقي ومعديا للحكم الى كل واحد منهم وانما التعدية الى الجميع من شأن
العموم الاصولي والحاصل انه عام اصولي خص بعض افراده والباقي على الصفة التي يعتبر
في العموم بخلاف المطلق فانه من جنس آخر لا يدخل في سنخ العموم اصلا
والالف واللام في نحو المسلم والكافات كلمة في نياتهم فان عده في العرف
كلمة واحدة لا يحصر في الحقيقة بمن كون معناه زائدا على معنى الجزء الآخر ومناط
القياس هو ان الفاقه اليه يغير معناه فهو مع المغير اليه وبدونه للمغير عنه وتوهم
انه وضع المجموع بوضع جديد فحرف التعريف فيه كحرف الميم في مسلم من فساده
في نفسه لا يساعده تسليم كونه كلمة واحدة والصواب ان يقال الكلام في
القيد الذي يغير معنى المقيد لا القيد الذي ينضم الى المقيد ويكون المجموع معنى

معنى ثالث والمسلم في القسم الثاني والعام المخصوص من القسم الاول بزعم
المص فان العام استعمل في غير العموم على زعمه بخلاف مسلم في المسلم فانه مستعمل
في معناه الاصلي ثم لا يخفى ان ما ذكره المص في الجواب مبني على الفرق بين الاشتباه
في العام وبين الاشتباه في العدد ولم نقف على القايل بالفرق وقوله ان
المفروض ارادة الباقي من لفظ العام غير مسلم بل المفروض ارادة الباقي في
الحكم كذا قيل ان لم يكن المخصص مجملا مطلقا ظاهره انه قيد لا صل
المسئلة اي لا يخرج عن الحجية في غير محل التخصيص مطلقا ويحتمل انه قيد للمنفي يعني سواء
كان المخصص المجمل مستقلا اولا وسواء كان عقليا او لا وانه لم يبق حجة لا قطعا
ولا ظنا والحاصل انه اشارة الى الخلاف المنقول في المخصص المجمل من الخلافات
النادرة كذا قيل وانت خبير بان جعله اشارة الى التعميم في نفي الحجية المفهوم من
مفهوم الشرط على ما اشار اليه بقوله وانه لم يبق حجة لا قطعا ولا ظنا بعيد في
نفسه لا يلايم كونه اشارة الى التعميم في نفس المجمل وكان الصواب الاقتصار
على سابقه وههنا احتمال آخر وهو ان يجعل قيدا لا تعميما اي مجملا صرفا لا بيان
فيه اصلا ويكون اشارة الى ان المجمل من وجه دون آخر لا يخرجه عن الحجية راسا
بل يكون معمولا به في الجملة مثل قولك اقتلوا المشركين الا بعض اليهود فانه مجمل
بالنسبة الى افراد اليهود معمول به بالنسبة الى غير اليهود من المشركين فيعمل به فيما عدا اليهود ويتوقف فيها

قوله وسائر الا [illegible]

حينئذ وجوه على ان الاستغراق مفهوم من الخارج لا من نفس اللفظ فالقول بان جمع ذلك غير
وقال الشيخ قدس سره في العدة بعد بيان ان الاسم فيهم في الجمع والمفرد امر في دقال ابو هاشم فلمة
لا يدل في هذه المواضع كلها على الاستغراق بل يدل الالف واللام اما على العهد او على تعريف الجنس
فاما الاستغراق فلا يدل على ذلك الا ان يقترن به دليل يدل عليه انتهى وهذا صريح في عدم
الاشتراك في الجمع والمفرد معا والاخر وجب لنفي الاستغراق واثبات غير قياس فالكلام
تم انما هو في دلالته اشارة الى الجواب عمن يحتجين بعد رد الحج بين المذكورين وورود عليه انه
بعد تسليم كونه حقيقة في بعض الموارد يتم الدليل لو استعمل في غيره ولكان لان المجاز اولى من الاشتراك
كذا قيل وفيه نظر لان كونه مجازا في غيره انما يتم لو لم يتم الدليل على كونه مختصا بالعموم وقد اشار
المص على كونه حقيقة فيه بعدم التبادر وعدم الاطراد وقد تقرر ان عدم التبادر ووجود ذاك
وكذا عدم الاطراد مقدم على ترجيح المجاز على الاشتراك وقد علمت توجه الدليل بحيث يدل على
عدم كونه حقيقة مختصة بالعموم خصوصا حقيقيا او اضافيا فالمستدل على العموم ينبغي ان
يثبت كونه حقيقة فيه بدليل يعارض الدليل الاول وتقدم عليه لا يكفي فيه نفي المجاز
من الاشتراك لان هذه المسئلة فيما دار اللفظ بين المشترك والمجاز انما يرجح احدهما باحدى
المرجحات المقررة فلا يخفى على من انظر واجاد فاعلم ان القرينة كافية فيما كان المعنى
احدهما الاشتراك فالقرينة من باب قرينة احد معنيي المشترك وهذا هو الفرق بين الحرف
والاسم ولا يكان ان يكون هذا دليل على استعماله في العموم بل على ارادته في المقام وانا كونه
معناه حقيقة فلما تقرر عنده من الاشتراك من البيان انه اذا قامت القرينة على ارادة احد معنيي
المشترك في مقام فلا بد ان يكون مراده من اللفظ اذ ليس اللازم من عدم عليه الا عدم القرينة او
قرينة العموم ولا علامة فيه فيرد قيل من هذا الدليل على استعمال اللام في العموم وكونه
حقيقة فيه بل انما يدل على ارادة العموم في مقام الكلام فيجوز كون اللام مجازا من معناه المطلق

~~ولهم تحقيق هذا الطلق في نفي العموم من القرينة المذكورة فلا يلزم كونه حقيقة فيه والمجاز يجري~~
~~هذا الكلام في المفرد المنكر ايضا واما على المشهور بين القوم من ان مدلول المفرد المعرف باللام~~
~~هو الحقيقة فالقرينة دالة على ارادة العموم لان جوهر اللفظ كان ان تقام الحقيقة ولا دال على الافراد~~
~~لا على انه مراد من اللفظ وانما قال فالباقي احترازا عن قرينة العهد والجنسية كقولك البستري اللحم~~
~~والمشترك وعلى القرينة يجب ان يكون الحكم على فرد ما صحيحا تقييد الكون كقولك اعتق الرقبة المؤمنة قيل~~
~~من انه يمكن ان يقال ان العموم في امثالها يفهم من تعليق الحكم على الماهية من حيث هي في~~
~~ضمن جميع الافراد لا من وضع اللام لانه لم يدل على ارادة الماهية من حيث هي بهذا الفرق بين نية~~
~~الغير والعموم مع الاشتراكين فيحمل في بعض الفرد~~ وسائر ما نحن من المراتب
مجازا انه قيل هذا لا ينتهض على من قال حقيقة في الباقي ويمكن توجيهه بانه ليس مراد من قال حقيقة في
الباقي انه حقيقة في تمام الباقي من حيث انه تمام بل من حيث انه حد ابعاض العام فيقال في
الاستدلال انه احد الحقائق فلا يحمل على خصوصه فتدبر شهي اقول فيه مناقشة فان التوجيه في الحقيقة
دليل آخر وبين التقريرين تفاوت من حيث وضوح المقدمات فانه يمكن ان يقال في الثاني ان
بعض الحقائق مسلم لكن اولى من البعض يجب ان يحمل على جميعها على قياس ما سبق في الجمع المنكر ودعوى
مثله في المجازات غير معهودة منهم الا ان يكون المراد من التوجيه انه يمكن تعميم الدليل بتحريره بحيث
يجري في مذهب الحقيقة ايضا الا ان التفاوت بين التقريرين في العبارة في المتن وضوحا وخفاء
ومع ذلك لا يتم قول المصنف ان هذا نظير حجة المفصل الى آخر ما قال فان بناءه على ان الحجة دائرة
مع المجازية واما على الحقيقة فلا يتم وايضا يرد عليه ان القول بالحقيقة اما مبني على ان اللفظ مستعمل
في العموم الذي هو الاستغراق والمخصص انما اخرج ما اخرج من تعلق الحكم والاسناد وعلى هذا لا يتاتى
القول بانه احدى الحقائق فلا اولوية واما مبني على الوضع الجديد للمجموع من حيث هو مجموع الباقي كما
يقال ان السبعة لها اسمان احدهما السبعة وثانيهما العشرة الا ثلثة وكما لا يقول احد بان

الاسم

الاسم موضوع للسبعة فاد ونهما بلا اولوية بينهما كذلك لا ينبغي ان يجوز مثله في العام المخصص
وكذا الدليل المذكور للحقيقة من ان التناول بحاله انما طرء عدم تناول الغير يقتضي لظاهره
ان الطاري هو عدم تناول الغير الذي اخرجه المخصص وكذا حال السبق الى الفهم اذ عدم السبق
الى الفهم بخصوصه لا يدل على انه حقيقة وانما الدليل عليها هو السبق الى الفهم بخصوصه فان قلت
لعل احد الابعاض يسبق الى الفهم وهو قرينة الحقيقة قلت اما ان يكون قرينة على كونه حقيقة في
خصوص من الابعاض او في القدر المشترك والاول ظاهر البطلان والثاني لم يقل به احد وكذا
ما ذكره على القول الآخر من انه حقيقة ان بقي غير منحصر فانه صريح في انه حقيقة في غير المنحصر دون غيره
من الابعاض لا يقال غير المنحصر له مراتب شتى فلعل قال بانه حقيقة في غير المنحصر مطلقا لا بخصوصه
الباقية بعد التخصيص فينتهض ح لانا نقول المقصود انهم لا يرونه حقيقة من حيث انه احد ابعاض
العام كما ذكره القايل وقد تم والصواب ما يفهم من كلام المصنف من ان القايل بالحجية هو القايل بكونه
حقيقة والقائل بعدمها هو القائل بعدمها والتفصيل تابع للتفصيل وبهذا الظهر ان دفع المنافاة بين
هذه المسئلة والمسئلة السابقة من حيث ان الاولى مشعرة بان الاتفاق واقع على ان العام
المخصص حجة لانه اما حقيقة او مجاز مع القرينة وكل منهما ظاهر في معناه وهذه تدل على ان
الخلاف الباقي بعد الاتفاق على كونه حجة غير جيد لما علم ان المخالف في المسئلة السابقة يخالف
في الحجية ايضا وايضا كان المناسب على هذا تقديم هذه المسئلة على المسئلة السابقة وكذلك دفعها
بما اشرنا اليه من ان الخلاف في كونه حقيقة ومجازا يرجع الى انه هل هو فرد من الحقيقة او المجاز والحق
ان الخلاف فيما سبق مبني على فرض ارادة الباقي واما ظهوره فغير لازم والقايل بكونه حقيقة يلزم
ظهوره والقايل بكونه مجازا على خلافه اذ المجاز قد يكون ظاهرا وقد يكون غيره وقس عليه التفصيل
فتامل مضافا الى منافاة عدم ارادته ايهام وقد يقال هذا يستلزم ان لا يقع الاجمال في
كلام الحكيم اصلا مع انه واقع لا يلزم منه التخصيص بالمجمل المذكور في صدر البحث ويمكن ان يقال

وقوع الاجمال في كلام الحكيم لا ينافي كونه مرجوحا خلاف الاصل كارادة خلاف الظاهر فانه واقع قد
يعلم بالدليل الخفي ان الظاهر غير مراد ومع ذلك خلاف الاصل بحيث لا يحكم عليه ما لم يحصل العلم بارادته
وكذلك في مثل هذا المقام خصوصا في كلام الحكيم ارادة الجميع وعدم ابهام متعلق الحكم والقول بارادة
معين غير الباقي منفي بالاتفاق وربما قيل بان مراد قائله انه قبل وقت الحاجة لا يخفى ان الاعتقاد
القطعي بكون العموم مرادا مع احتمال التخصيص ممتنع سيما مع رجحانه والقول بوجوب الاعتقاد الظني
مع عدم مساعدة قوله جزما الا على وجه بعيد مما لا وجه له لانه ان اراد به انه يجب الاعتقاد به لا عن
دليل فظاهر البطلان وان اراد به انه يجب تحصيل الاعتقاد بالبحث عن دليله فظاهر ايضا ان
البحث عن كون العموم مرادا لا يمكن الا بالبحث عن وجود المخصص وعدمه فيرجع الكلام بالاخرة
الى قول المخالف وحصل التناقض بين اجزاء الكلام وضاع فيد قبل وقت العمل ان اراد بالوجوب
الشرطي انه شرط للعمل به وان اراد به غيره فباطل ايضا اذ لا دليل على وجوب ذلك البحث في نفسه
ثم التعبير عنه بوجوب الاعتقاد بالعموم غير صحيح اذ ربما لم يؤد الدليل الى ذلك الاعتقاد اصلا وان
اراد به ان صيغته قبل ظهور المخصص مغن عن الدليل على ارادة العموم فيجب اعتقاد عمومه فمع ظهور
المنع عليه يتوجه انه لو كان مورثا للظن بالعموم ترتب الاعتقاد عليه ضرورة فلا معنى لوجوبه ح
ولعل هذا هو الوجه في الحكم بانه صادر عن غباوة لنا ان المجتهد يجب عليه البحث عن الادلة
فاقول ان اراد انه يجب البحث عن انه كيف يدل على المقصود بعد ثبوت اصل الدلالة فمم
بل العلم بانه دال كاف في التمسك به وان لم يعلم كيفيته ولو تم ذلك لزم البحث عن المجاز لان
التجوز كيفية في الدلالة والفرق تحكم وان اراد انه يجب البحث عن الكيفيات التي يتوقف
ثبوت اصل الدلالة عليها فمم لكن المفروض ان ذلك البحث قد حصل لانه ثبت وضع تلك الصيغ بازاء
العموم لا يقال مراده ان الدلالة الاصلية وان كانت ثابتة الا انها ضعيفة الان بحيث لا يعد
دلالة ولا يعتبر بها الا بعد البحث عن المخصص فصار الحاصل انه يجب البحث عن الكيفيات

التي

التي يصير الدلالة بسببها معتبرة ويصلح للتعويل عليها لانا نقول هذا الكلام بعد التلخيص وتسليمه
يرجع الى ما ذكره بقوله وقد شاع الى آخره وظاهر كلامه انه وجه آخر بعد الوجه الاول وقوله وانما
اكتفينا بحصول الظن الخ اشارة الى ان العمل بالظن انما لتعذر القطع قطعا ولو امكن تحصيل اليقين
لم يجز الاكتفاء بالظن وهذا غير معهود من مذهبه فان الظاهر منه موافقا لساير الاصحاب وغيرهم
من الاصوليين جواز اتباع الظن في الفرعيات وان لم يحصل اليأس من اليقين بل ولو ظن
امكان حصوله وظاهر ان الظن المتبع في المسئلة يرجع بالمآل الى الظن المتعلق بالفروع ولا
يتعلق بالاصول اصلا ثم هذا الكلام لا يقتضي الاكتفاء بالظن مطلقا وانما يقتضي عدم اشتراط القطع
مطلقا لان غلبة انتفاء السبيل الى القطع لا يقتضي ان لا يشترط القطع في النادر ويمكن ان يكتفى
بالظن فيما لا يمكن القطع ويشترط هو فيما يمكن نعم يمكن ان يقال لما تعذر التفرقة بين ما يمكن القطع فيه وبين
خلافه فاشتراط القطع فيما يمكن يؤدي الى الاستقصاء في جميع العمومات والاكثر بل حتى يحصل اليأس وربما
لم يحصل اصلا او ربما حصل بعد زمان طويل يفوت المقصود ويتعطل العمل فيؤدي الى ابطال العمل
باكثر العمومات وجميعها بل بما يؤدي الى العسر والحرج وحمل كلامه عليه مما لا يرتضي ذوي الحجي
وهو كالصريح في موافقة هذا القايل انه قال في الحاشية الامر بالتامل اشارة الى احتمال كون
الاستدلال على عدم وجوب تحصيل القطع بانتفاء المخصص لانه لو كان شرطا لكان حمل اللفظ
على حقيقته مشروطا بالقطع بانتفاء المجاز وقد يظن ترجيح هذا الاحتمال باعتبار ادراج لفظ الاستقصاء
في العبارة وليس بشيء لانه في النهاية اكتفى بالظن مع انه ذكر الاستقصاء وقرب وجوبه انتهى كلامه
وانت خبير بان هذا الدليل وان كان احرى على نفي اشتراط القطع لكنه يدل على نفي اشتراط
الظن ايضا اذ مبناه عدم الفرق بين التخصيص والتجوز وبعد تسليمه يلزم نفي اشتراط الظن
ايضا لعدم اشتراطه في المجاز اتفاقا ولعل مقصوده انه ينتفي الصراحة المدعاة بناء على هذا
الاحتمال فصار حمل اللفظ على العموم مرجوحا الخ اي صار مرجوحا بسبب الظن بخلافه

على ان تكون كلمة في للسببية ويحتمل الظرفية وانما حكم ههنا بالمرجوحية وفيما سبق حكم بالتساوي بين
ثبوته وعدمه لاحد امرين الاول التنزل فيما سبق في المماشاة مع الخصم وههنا حكم بما هو الحق
والثاني انه اراد بالمساواة فيما سبق المساواة بالنظر الى الامور الخارجية والداخلية وههنا
بالمرجوحية المرجوحية بالنظر الى هذه الشهرة والكثرة مع قطع النظر عن معارضته اصالة المعنى العمومي
له والمرجوحية المذكورة وان لم يجب نقض التوقف على البحث عن المخصص بناء على جواز كونها
معارضة باقوى منها في الجانب الآخر الا انه كاف في الغرض ههنا وهو ابداء الفرق بين المجاز
والمخصص الكافي في عدم تمامية هذا الدليل وليس بكاف فيما سبق لان الدليل انما يتم على الاحتياج
الى البحث لو لم يكن رجحان في طرف العموم بحسب الواقع ولا يكفي كونه مرجوحا بالنظر الى هذا السبب
الجزئي   احتج مشترطو القطع بانه الخ لا يخفى ان هذا لا يدل على اشتراط القطع بل لو تم انما يدل
على امكان حصول القطع او حصوله واين هذا من ذاك وكان هذا الكلام من الخصم في رد ما قيل انه لا
يمكن القطع لا في مقام الاحتجاج على اشتراط القطع اللهم الا ان يقال هذا الكلام مبني على انه اذا امكن
القطع لا يجوز العمل بالظن وانما رخص العمل بالظن فيما لا يمكن تحصيل القطع فاذا ثبت امكان القطع
ثبت اشتراطه ولا يخفى انه محل النظر سيما في الفرعيات كذا قيل اقول اما احتمال الرد على القول
المذكور فسخيف جدا لا يحتمله عبارة المصنف واما توقف العمل بالظن على عدم امكان اليقين فقد
عرفت انه مما يسلمه الخصم في المسئلة لكن يرد عليه ان المراد بعدم امكان اليقين ان كان
عدم امكان القطع بالحكم الواقعي فمن البين انه لا يمكن القطع بمجرد العلم بعدم المخصص اذ دلالة
العام على افراده ظنية ثم الظاهر من كلامهم في هذه المسئلة ان اشتراط الظن او القطع لا
يختص بدليل دون دليل فلو اريد القطع بالحكم الواقعي لزم اشتراط القطع بالحكم الواقعي في
كل فرع يستنبط من دليل ولكان كل مجتهد مصيبا وهو خلاف المعلوم من مذهب المخطئة
وان اراد به عدم امكان القطع بالحكم الظاهري ففاسد اما اولا فلان المقرر عندهم ان

الظن م
بالحكم الظاهري غير معمول به اصلا لانه معمول به بشرط عدم امكان القطع الا على بعض الاحتمالات
الضعيفة وقد اشرنا اليه في الحواشي واما ثانيا فلان توقف القطع بالحكم الظاهري على البحث عن
المخصص والمعارض مم وعند من لا يشترط البحث او يشترط القدر القليل منه يحصل القطع بالحكم
الظاهري لقيام الدليل على العمل بالظواهر وان اراد به ان مقدمات الدليل وشرائطه
يجب ان يكون قطعية وان لم يكن مورثا للقطع فمع كونه تحكما يلزم ان يكون شرائط خبر
الواحد من اتصال السند وصدق الراوي وعدالته واشتباه ذلك قطعية ولا يكتفى
بالظن في شئ منها الا مع الياس عن القطع وهو ظاهر الفساد وان ادعى ان خصوص هذا
الشرط يجب ان يكون قطعيا كان قريبا من دعوى النزاع وتحكما ويمكن ان يقال ان مراده
ان الاجماع انما وقع على العمل بالظواهر وشئ من الادلة بدون القطع بانتفاء معارضته لا يكون
ظاهرا فلا يعمل به وفيه ان هذا لو تم لدل على اشتراط القطع في عدم المعارض واما المقدمة القائلة
بان الظن لا يعمل به الا بعد الياس عن القطع فلا اذ الظن لا يصير غير الظاهر ظاهرا الشرط
الياس عن القطع بل اما ان يجعله ظاهرا مطلقا او لا يجعله كذلك اصلا ثم الحق ان القطع والظن
لا يشترط في شئ من الادلة بوجوه الاول ان الدليل الدال على العمل بخبر الواحد وهو ان
الصحابة والتابعين كانوا يعملون بخبر الواحد وعملوا بذلك اشتهر وشاع ذلك وذاع
ولم ينكر عليه احد والا لنقل الينا بالعادة يجري ههنا بان يقال لم يطلب احد من المتنازعين
في المسئلة التوقف من صاحبه حتى يبحث ويتفحص عن المعارض والمخصص بل سكت وتلقى
بالقبول والا لنقل الينا فصار اجماعا على عدم البحث عن المخصص والمعارض ثبت في الكتاب
بطريق اولى على انه يمكن ان يقال معلوم من شان الصحابة والتابعين بانه حين احتجاج
احدهم على صاحبه بالاية الظاهرة معنا او المتناولة بعمومها شيئا اذا تلي عليه الاية لم يكن
يجيبه بانه لا حجة فيه فلعله مخصوص او مأول فانتظر في تخصيصه وتاويله ولم يسمع للقابل المحتج لشئ
بان هذا الدليل ما يترجح تحقق المعارض فيه فليصبر حتى نرى ونرصد ما يؤول اليه البحث من احد

من المعتبرين والثاني قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا نفى بالمفهوم التثبت عند خبر العدول
والبحث عن المخصص تثبت واين تثبت فان قلت هذا انما يتم في نفي اشتراط القطع
واما اشتراط الظن فللخصم ان يدعي ان المعنى ان الخبر الذي يفهم المراد منه ظنا او قطعا لا يجب
التثبت عند مجيء العدل به واما الذي لا يظن المراد منه فخارج عن مدلول الاية ومفهومها قلت
لفظ الاية مطلق لا تقييد فيه بالظن بالمراد ولو صح مثله لجاز لمنافي العمل بخبر الواحد مطلقا تقييده
بخبر يظن بصدق الراوي او يقترن بقرينة وشبههما واما المجمل فخارج عن الاية بالاتفاق ولا
اتفاق فيما نحن فيه او بدليل العقل وهو امتناع العمل به لعدم ترجح معنى على معنى آخر وحمل العام
على الصيغ المشتركة حتى لا يكون فرق بين القول بان للعموم صيغة مختصة به وبين القول باشتراك
جميع الصيغ التي يظن بها العموم بينه وبين الخصوص في المعنى رجوع عما اسس اولا وجزاف من القول
والحاصل ان القول العقلي يستقبح ان يتعبدنا الحكيم بالمجاز بخلاف العام ويخالف العرف والعادة
دون الثاني والثالث قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا
رجعوا اليهم لعلهم يحذرون اوجب الحذر عند انذار الواحد ولم يقيده بالبحث عن المخصص
والمعارض ولو جوزنا ان المراد انهم يعملون به بعد تحقق شرطه وهو البحث عن المعارض والمخصص
الواصل اليهم او من طريق آخر او من طرقهم لتطرق احتمال انهم يعملون به بعد ما شاله به من طريق
آخر حتى يصل الى التواتر وان الطائفة يتلقونهم بالفتوى لا باجتماعهم شرائطه والحاصل ان الدلائل
الدالة على العمل بالظن لو تم لدل على ان البحث عن المخصص والمعارض غير واجب والعجب ان
اكثر الاصوليين في هذه المسئلة اتفقوا على اشتراط الظن او القطع متمسكين بما ترى ولم يتفطنوا
بمخالفته لاصولهم الممهدة في غيرها والصواب ما حررناه لك في هذه والنظمة في سلك نظائرها
المخصوصة بهذه الحواشي   اذا تعقب المخصص متعددا سواء كان جملا او غيرها ثم تعميمان
اشار الى احدهما بعدم تقييد المتعدد بالتعاطف لا مطلقا ولا بحرف خاص والى الآخر
بالتنصيص والنكتة في ان التعميم الاول وان كان محل الخلاف لا ان احدا لم يدع الوفاق

في خلافه بخلاف الثاني فان كلام بعضهم مشعر بالوفاق على ان لا خلاف في رجوع المخصص المتعقب
للمفردات الى الجميع   وهذان القولان موافقان للقول الثاني في الحكم لان الاخيرة مخصوصة
ثم هذا محل تامل اذ على القول الثاني يحكم بمقتضى العموم في غير الاخيرة البتة بمقتضى ظاهر اللفظ السالم عما
يوجب الشك فيه واما على هذين القولين فالحكم بمقتضى العموم في غيره مشكل اذ بعد ملاحظته الا
الاستثناء يصير العموم والخصوص فيهما محل التوقف على مذهب ومعنى لفظ مشترك بلا قرينة على
مذهب آخر فلا يرجح العموم على الخصوص الا ان يقال ان التوقف او الحكم بالاشتراك بالنظر الى نفس
المخصص من حيث تعلقه باي شئ واما بملاحظة ظاهر لفظ العمومات السابقة او بملاحظة ان
الاصل عدم التخصيص يرجح العموم ولا يخفى ما فيه سيما اذا كان ابقاء العموم مخالفا للاصل كذا قيل لا يقال
مراده انهما موافقان للقول الثاني والرجوع الى الاخيرة وهو المراد بالحكم ويشعر به تعليله ايضا لانا نقول
فلا وجه لتخصيص موافقته للقول الاخير بل الاصوب كان الحكم بالتوافق في بين الاقوال جميعا اذ القولان
الاولان مشتركان في ذلك الحكم وانما يمتاز ان بتخصيص الجمل الاول وعدمه والاخيران كما يوافقان
الثاني كذلك يوافقان الاول فيما به اشتراكهما ويفارقانه فيما يتفارقان واقول فيه نظر اما اولا
فلانه لا اشكال في موافقة القولين الاخيرين للثاني في تمام الحكم اذ يجب ان لا يعمل في غير الاخيرة اصلا بها
الا على العموم لان له صيغة خاصة به دالة عليه دلالة معتبرة ولم يتحقق في الكلام دلالة اخرى يعارضها
ومجرد احتمال المعارض لا يكفي في الصرف عنها والا كان ذلك قائما على تقدير عدم الاستثناء ايضا
والمفروض ان اصحاب المذهبين بحثوا وتقبوا في المسئلة اذ ليس معنى الوقف انه لا يدري لانه لم
ينظر بعد في المسئلة بل نظر وبالغ فلم يؤد نظره الا على الوقف غاية ما في الباب انه يجب على القابل
بالنظر الى وجوب البحث عن وجود القرينة وعدمه وهو مفروغ عنه فيما نحن فيه لغرض الكلام في
مثله كما اشار اليه واما ثانيا فلان قوله اذ بعد ملاحظة الاستثناء الى آخر غير صحيح الا على تاويل
بعيد بيانه ان العموم والخصوص لا يصيران معنى لفظ المشترك اصلا كيف ولم يحدث اشتراك
في اللفظ الدال على العموم وهو الدال على الخصوص ايضا فينبغي ان يراد بهما التخصيص وعدم التخصيص

ولما لم يكونا معنيين لفظ من تلك الالفاظ وجب حمل الكلام على انهما تقتضى معنى مشترك وحالا من
احوالها والذى اوردنا عليه هو ان كون التخصيص حالا من احوال احد معنى مشترك لا يورث اثرا
فى عموم اللفظ والعبارة واما ثالثا فلان قوله الا ان يقال ان التوقف او الحكم بالاشتراك فى
يشعر بانه زعم ان المراد بالتوقف الاشتراك فى مجموع المراد من الكلام ومجموع الكلام من الجمل
والاستثناء والهيئات التركيبية التى يشتمل عليها الكلام ولا يخفى ما فيه من الانحراف ولا دلالة
له فى كلامه بل الظاهر ان المراد بالتوقف فيما وضع له الالة التعليقية الظاهر بينه بين الاستثناء
وبين مجموع تلك الجمل اذ ما اشبه ذلك واشتراكها بين التعليقين فتامل وفصل لهم
بعضهم تفصيلا يعلم بالرجوع اليه ان حاصله ليس مجرد الاعتماد على القرينة ولا الكونه
مشتركا بينهما مطلقا فالظاهر انه قيد للمنفى اى ليس كذلك فى جميع المواد لكونه مشتركا كما يقوله
المرتضى والكان فى بعض المواد كذلك كما سنبين وستعرف تحقيقه كذا قيل ويحتمل وجهين
اخرين الاول ان يكون قيدا للنفى اى ليس ذلك الاحتمال لمجرد الاشتراك فى شئ من المواد بل
لو كان فى بعض المواد فبمدخلية كون وضع اداة الاستثناء عاما او لو اختص وضعها لم يحتمل الاحتمال الاخر
الثانى ان المراد بالاطلاق ههنا الاستقلال اى ليس ذلك الاحتمال لكونه مشتركا مستقلا وبالاستقلال
بدون مشاركة تقييده بدون وضع الاداة واستعمال هذه اللفظة بهذا المعنى ليس ببعيد نعم
الظاهر من كلامه فيما سيجئ هو ما ذكره هذا القائل فمن القسم الاول من هذين اى من وضع
العام للموضوع له العام المشتقات وفيه اشارة الى رد ما ذكره شارح المختصر حيث عدها من
القسم الثانى ومن المعلوم ان معنى المشتق مفهوم كلى ولم يوضع لجزئياته المندرجة تحته فهو بالكليات
الموضوعة بالوضع الشخصى اشبه منه بالمبهمات واولى الا ان ما ذكره المصنف لا يتناوله الا بتكلف
لان الواضع انما تصور حين وضع المشتقات معنى يندرج تحته مفهومات المشتقات ولم يعين
الفاظها بازاء ذلك المعنى بل اعنى من قام به المبدأ بل وضعها لتلك الجزئيات الاضافية
المندرجة تحته الا ان يريد بتصور المعنى العام ما يشتمل تصوره فى ضمن تصور المعنى الشامل له

ولكان له

وكان المراد بتصور المعنى الجزئى فى القسم الاول غير هذا المعنى وفيه من التسامح ما لا يخفى واما شارح
المختصر فليس فى كلامه تصريح بان الوضع فيها عام والموضوع له جزئى حقيقى وانما جعلها من
قبيل ما يوضع باعتبار معنى عام لامور مخصوصة وهو يتناول الجزئيات الاضافية والحقيقية
فلا خدشة فى كلامه واما انه لم يصرح بتمييزه ولم يعلم منه جهة تباين وضع المشتقات لغيرها
من المبهمات وشاركها وضع ساير النكرات من حيث ان الموضوع فيها واحد بخلاف
المبهمات فلان غرضه فى هذا المقام لم يتعلق بهذا التحقيق والتفصيل كما يعلم بالرجوع اليه
فلفظ هذا مثلا موضوع لخصوص كل فرد فرد ليس المراد انه موضوع لخصوصية ذاته و
تشخصاته بل انه موضوع لها من حيث انه مشار اليه جزئى حقيقى محسوس مثلا فلا يلزم فهم ما
زاد على هذه المشخصات من لفظ هذا وانما يفهم من القراين الخارجية الحس والمشاهدة فان
تعيين الجزئى وتصوره من حيث انه جزئى يتصور بوجوه مختلفة كهذا الكاتب وهذا الضاحك
ويختلف تصور الجزئى باختلافها ولا يقع الحمل المفيد على ما صرح به وهذا مراد من قال ان عنوان
الموضوع لمعنى هذا مفرد قريب مشار اليه والموضوع كل فرد فرد من حيث انه فرد لا من حيث خصوصية
ذاته لا انه موضوع لهذا المفهوم الكلى ويكون الافراد ملحوظة بالحيثية المذكورة موضوعا لها دون
خصوصياتها على قياس ما قيل كون العام حقيقة للخاص من حيث انه فرد للعام كما توهمه بعضهم
فاعترض بانه لا يحصل فرق بينه وبين رجل حينئذ لانه ايضا موضوع لجزئياته من حيث انه فرد لمفهومه
وهو واضح فيه نظر فان الحدث كالضرب مثلا معنى كلى يندرج تحته جزئيات فالوضع
والموضوع له فيه عامان كذا قيل ويمكن ان يقال الوضع العام والموضوع له العام من حيث
ان للموضوع له فيه معنى عام بوجوده بنفسه يسمى عاما ومن حيث انه لوحظ بخصوصه لا باعتبار شموله
ويسمى خاصا ولم يصرح وان جرى على الاصطلاح الاول فيما سبق انفا لكنه نبه ههنا على صحة هذا
الاطلاق ايضا باعتبار الثانى وان كان غير مشهور وقد سبقه الى مثله الفاضل الابهرى فى

ولو

هو شارح المختصر والامر فيه هين موضوعة بالوضع العام لخصوصيات الاخراج قيل لا حاجة
فيما اختاره الى هذا التحقيق بل لو كان الموضوع له عاما ايضا لكفى على ما زعمه فان مناط الحقيقة عموم
الوضع وهو محل الاختلاف فيه فى ادوات الاستثناء اذ لا شك انها ليست موضوعة لاخراج
شئ خاص بخصوصه بل لوحظ فى حال الوضع هذا المعنى الكلى ووضعت اما لافراده او له وبما ذكرنا ظهر
انه لا حاجة فى تحقيقه الى التمهيد الذى ذكره ومهده اولا كما ان الواقع ولا فائدة فى هذا التطويل
مع انه ستعرف حال الحقيقة وان العموم الذى ادعاه لا ينفعه فى شئ انتهى اقول غرض المصنف بيان
مذهبى التخصيص باحد الامرين من الرجوع الى الاخيرة والجميع مع مذهب الوقف والاشتراك وتفصيل
وضع الالفاظ بذكر الاقسام المذكورة فيما يوضح تصور المقصود ويعين عليه الا ان المقصود يتوقف
على خصوص احد القسمين وليس فى كلام المصنف ما يوهم الاختصاص بل كلامه سابقا ولاحقا صريح فى
انه لا يتوقف على شئ من الاقسام نعم لو قيل بان هذا التفصيل للمدعى ولم يثبت امرا آخر يثبت به
المطلوبان وجهاد ذلك ان وضع الحروف مثلا من ادوات الاستثناء كما يمكن ان يكون
بازاء خصوصيات الاخراج من الاخيرة والجميع يمكن ان يكون بازاء الاول فقط وقس عليه الفعل
والاسماء كما يمكن ان يكون بازاء معان مشتركة بين خصوصيات الاخراج الاول فقط فمن اين
ان الامر على ما ادعاه ويمكن ان يقال ان وقوع الامرين فى الكلام شايعا ذايعا اقتضى كونه
حقيقة فيهما على وجه الاشتراك بضميمة اصالة عدم الاشتراك والمجاز وبعد النقل بذلك اراد
المصنف تمهيد ما توضح حقيقتها ذهب اليه وبين لنفيه فى كل مادة وانما حذف الاول واقتصر
على الثانى لشهرة المقدمات الاول وتكرر الاستدلال بهذا الوجه فيما يتعلق بنظائر هذا المطلب
وخفاء المعنى المقصود وخلاف الحال ولا طرفه فى مواده وموارده على ان الاستدلال على
حقيقة فى الجميع مذكور فى الاستدلال على مذهب السيد على ما سيجئ وبعد ضمه الى ما ذكرها هنا
يثبت المطلوب بلا قصور فتامل لكن يبقى ان ترجيح مثل هذا الوضع على الاشتراك مشكل لكون الاحتياج

الى القرينة

الى القرينة وشبهه مشترك فى الافراد ما يكن فيه لعدم تناهى معانيه غايته ما فى الباب ان الوضع فى الاول
واحد وفى الثانى متعدد وهو لا يوجب ترجيحا فلانه من قبيل المشتق والوضع فيه عام اشار
بالاقتصار على الوضع الى ان الموضوع له فيه غير خاص اذ لو كان كذلك لوجب التنبيه على ان الاشتراك بالعموم
فى هذا المعنى فقط فينبغى ان يراد فى صدر الكلام بالوضع لخصوصيات الاخراج ما يعم الوضع لها فى ضمن الوضع
بمعنى يتناولها وحيث علم ان المقصود بهذا التقرير تحقيق تصوير ذهب اليه لا الاستدلال عليه وانما
يستدل عليه بتقريب ما سبق من كون الاشتراك والمجاز خلاف الاصل اندفع ما قيل العموم الذى يقتضيه
مقتضى عموم الوضع سواء كان فى الاسماء المشتقة او الجامدة او الحروف والافعال هو عدم الاختصاص
بمادة دون مادة من افراد كلى لوحظ فى حال الوضع لا بالنسبة الى كل شئ وكل حال وهو ظاهر وهذا لا
ينفع فيما نحن فيه اذ لو قيل ان الاستثناء حقيقة ظاهرة فى تعلقه بالجملة الاخيرة كما هو مذهب ابى حنيفة
لا يكون عموم وضع ادوات الاستثناء لا بالنسبة الى افراد هذا المعنى سواء وضعها لنفس هذا الكلى
او لافراده وهذا لا ينفع فى عمومها بالنسبة الى تعلقه بالجمل السابقة الا هو ما يقتضى كونها حقيقة فيه وكذا
عكسها على مذهب الشافعى واما على مذهب الاشتراك والوقف يكون ذلك العموم وهذا العموم على سبيل
البدل ودعوى انا نعلم وضعه باعتبار معنى اعم من المعنيين فيكون فى كليهما حقيقة عين المتنازع فيه
ولو قيل ان مراد المصنف انه يحتمل انه كذلك نعم ادعى خصوص احدهما او الاشتراك فعليه البيان قلنا
هذا قول بالتوقف مع توسيع دايرة الاحتمال نعم يمكن ان يقال اذا استعمل اللفظ فى معنيين ولم
يدل دليل على كونه حقيقة فى احدهما خاصة فالظاهر كونه حقيقة فى الاعم منهما على كون المجاز والاشتراك
على خلاف الاصل فلا يتم مدعاه بكون الوضع عاما والموضوع له خاصا وكلا هما محتمل وغير ذلك
ما ذكره انتهى فان قلت اللازم مما ذكرت ان يكون وضع الحروف مثلا بحيث يتناول الاخراجات
باسرها واما انه من قبيل الوضع العام والموضوع له الخاص فلا فمن اين علم انه ليس من قبيل المشتقات
قلت قد تقرر فى موضعه ان استعمال الحروف ونظائره انما يكون فى الجزئيات بالاتفاق

منهم انما الخلاف في وضعها هل هو بازاء المعنى العام ويستعمل في الخصوصيات مجازا او بازائها وتستعمل
فيها حقيقة وقد انتصر المتاخرون للثاني وهو المذهب عندهم بوجوه ليس هنا موضع ذكرها ومن
البعيد ان يقال ان استعمال اداة الاستثناء بالنسبة الى بعض الجمل ليس من قبيل المشترك بل من
حيث كونه فردا للمعنى الكلي كيف واستعمالها بالنظر اليها على الشهيد الذوق السليم وقس على الا
الافعال ضمائر الخامس ان استعمال هذه الكلمات في الاخراجات الخاصة والة على كونها حقيقة
فيها والذي يتصور في الحروف والافعال قسم ثالث من الحقيقة مغاير لما يتصور في الاسماء او
لا يتصور في الاسماء غير المبهمات وشبهها وضع الادوات والحروف والذي دعا اليه الضرورة وحتى ليس
ان القول بمثل هذا الوضع انما هو للضرورة الداعية اليه بالنسبة للانه خوف الاصل وبهذا يمكن
ان يدفع ما اوردنا سابقا من ان مثل هذا الوضع ليس باولى من وضع المشترك فلا يمكن اثباته
بالترجيح وذلك بان يقال لما كان وضع الحروف لا على سبيل الاشتراك وكذا الافعال بحيث له
في خصوص هذا المقام من قبيل بالنسبة الى الجملة الاخيرة وجميع الجمل واما ان الحروف ليس مشتركا بين
معانيه فلان الجزئيات التي يستعمل فيها الحروف غير متناهية وتحقق الوضع لغير المتناهي على
سبيل الترتيب محال ووضعها لا يتصور من البشر والقول بان الواضع هو الله تعالى وقد وضع اللفظ
باوضاع غير متناهية دفعة واحدة لمعان غير متناهية لا يخفى ما فيه على ان امتناع وقوعه من البشر
كاف في جواز بناء الكلام على مذهب القائلين بان الواضع هو البشر اذ لعل مورد اثبت هذا المذهب
وبني الكلام ههنا عليه وقد اتضح بهذا البطلان قوله الاشتراك مطلقا الظاهر انه قيد لدخول
البطلان لا البطلان فيكون رفعا للايجاب الكلي كما يظهر قوله غالبا في التعليل لا سلبا كليا
كذا قيل ويمكن ان يقال انه قيد للبطلان لان غاية ما في الباب ان المستثنى يكون مشتركا في بعض
الموارد بين ما يصلح لان يكون مستثنى من الجميع وما يصلح ان يكون مستثنى من الاخير فقط وليس
الكلام فيه بل في نفس الاستثناء وصيغته او الهيئة التركيبية بين الصيغة والجمل والاشتراك

المستثنى

المستثنى واقع على المذهبين الاخيرين ايضا باتفاق من اصحابهما والظاهر فح هذا القيد في هذين
المذهبين ايضا ماذكرنا لان العود الى الجميع حقيقة مختصة به والى الاخيرة مختصة بها باطل مطلقا الا
في بعض الصور فتدبر لا بدليل غير الظاهر اي بدليل خارج من ظاهر الكلام ومفهومه
لان ظاهر الكلام لا يابى من شيء من الامرين بل يحتمل على سواء فيكفي دليلا وقاطعا على احدهما
وقيل اي لا بدليل غير ظاهر الحال من العموم الشامل للاحتمالين يعني دليلا يخص الكلام باحد
الاحتمالين ولا يخفى ما فيه من التكلف فان الاحتمال بالنسبة الى اصل الكلام لم يتغير ولم يكن
هناك دليل ظاهر على العموم حتى يتغير فيعارضه فتامل او لغير ذلك من الاسباب
المقتضية له كتجوز جميع ذلك في احتمال التجوز ايضا يجوز للاستفهام ويحسن له اذ بعد الاحتمال
لا يضر بحسن الاستفهام الا ان يدعى انا نعلم ان طرفي الاستفهام متساويان لانه داير بين
الراجح والمرجوح وهو مسلم عند المخصص باحد الشقين واما من الثاني فبانه على تقدير
هنا اشارة الى منع عدم دلالة منفصلة على ان احدهما حقيقة على ما هو الموافق لمذهبي التعميم
والتخصيص ومذهب الوقف فان كل واحد من الاولين يدعيان قيام الدلالة واصحاب الثالث
يجوزونه بخلاف الثاني فانه موافق لما اختاره المص ومنه ظهر وجه اندراج الاول وابطال الثاني
وليس اشارة الى منع تحقق اصل الاستعمال في القران والسنة كما توهم بل يتردد
للامر بينه وبين ما قلناه وبين الوقف لا يخفى ان عدم الدليل على شيء منها لا يقتضي تعيين مذهب
الوقف اذ لعل الدليل قايم على احتمال اخر فاللازم من دليل السيد ره ان لا يجزم بشيء من المذهبين
ويتردد بينهما او يضم الى ذلك من الاحتمالات ما لم يدل دليل عليه وقفا دائرا بين الاحتمالات
التي لا يدل الدليل عليها نفيا واثباتا واما جعل احد شقوق الوقف بين المذهبين فساقط
من البين الا ترى انه لو ذهبنا باحد الوقف شقا للتردد لترقى الاحتمال الى اكثر ما ذكره من
التركيبات الثنائية والثلاثية والرباعية بين تلك الاحتمالات ولعل مراده ان مجرد
عدم ثبوت شيء من الامرين لا يستلزم الجزم بالاشتراك بل كما يحتمل ان يثبت الاشتراك

يحتمل ان يثبت ما قلناه اذ لم يفرض عدم الدليل عليه وان يؤول اليه الامر الى الوقف بمعناه
الشامل لجميع صوره لا المذهب المشهور ويحتمل ان يؤول الامر الى ثبوت احد المذهبين لانه
خلاف ما فرض اولا فتامل وانما ادخلت المشيئة في كل هذه المواضع لعله اراد
بكل هذه المواضع ما سوى الداخل على الماضي واراد ما يشمله واكتفى بالوقوف عن التفوه ولم يذكر
ما يصلح غرضا للداخل على الماضي كالتبرك والتيمن وتعويد اللسان الى غير ذلك واما ارادة ما
يصلح غرضا من الوقوف بطريق التغليب او غيره فبعيد جدا ومن الرابع ان صلاحيته
للجميع لا يوجب ظهوره فيه اقول يستفاد من هذا الكلام ان المراد بالصلاحية في هذا المقام
هو احتمال تعلقه بكل واحد من الجمل والوقف هو التوقف بين جميع تلك الاحتمالات واتيانه
بالجمع المنكر يقتضي ان المراد بالصلاحية هو صحة اطلاق اللفظ على كل الاخراجات وجواز تعلقه
بكل من الجمل فالسند لا يطابق شيئا من المذهب والوجه في السند ان يقول ان اراد
بالصلاحية الاول فلا نم اولا احتماله لكل منها ان اراد به المساوي وان اراد به الاعم فنحن
نقول به ولا يتم المطلوب اذ ما من حقيقة الا وخلافها محتمل وان اراد به الثاني فان كان محمولا على
الصلاحية في الجملة بحيث لا يخطئ في العرف فيتناول للتجوز ونحن نقول به ايضا وان كان محمولا
على ما ينافي التجوز فم وعلى تقدير التسليم لا يستلزم المط اذ يحتمل ان يكون مشتركا موضوعا للوضع
العام بالخصوصيات متواطيا بينها او العموم احد الاحتمالات فلا يتعين وحديث الترجيح
بلا مرجح قد علم جوابه مما مر في مباحث السابقة الخامس انهم كما يريدون الاستثناء
هذا الجواب يقتضي ان يكون الاستدلال لجريان عادة العرف بذلك في عدم غيره وقد اشتمل
الاستدلال على نوع آخر من الاحتجاج هو ان تكرار الاستثناء يعد مستهجنا ولو كان باغناء الاول
عن الثاني لكان الاستثناء المتقدم متعلقا بالجملتين وهو خلاف الاتفاق فتعين ان يكون
باغناء الثاني عن الاول وهو الظاهر اذ لا يتصور الاستهجان فيما لا اغناء فيه ومعلوم ان تعليق
الاستثناء بالجملة الاخيرة في بعض الاحوال لا يقابل هذه الحجة بل يستدعي نمطا آخر من الجواب

بان يقال

بان يقال الاستهجان في التكرار كما يتحقق بالغنائه ببعضه كذلك يتحقق عنه بما لم يذكر من الطرق بالغنام
المختصرة وههنا طريق اخر خصر من التكرار بان يقتصر على الاستثناء الاخير ويضم اليه قيد
يصرفه الى الجميع سواء كان مع القيد حقيقة في ذلك الانصراف او مجازا مع قرينة الاول
على تقدير اختصاص الاستثناء المتاخر لا يشترط بالاخيرة والثاني على تقدير اختصاصه يشترط عدم
بعض القيود والذي وقفت عليه انه ره تصرف في عبارة الذريعة وحذف منه بعض ما كان
يحتاج اليه في الجواب زعما منه انه زايد فوقع فيه نوع خلل وتحقيق المقام ان الدليل المذكور قد قرر في
كتب الاصول على وجوه الاول ان العرف اذا اراد والاستثناء من جمل متعددة اختصروا واقتصروا
على استثناء واحد بعد تلك الجمل والا لادى الى الاستقباح والاستهجان الا ترى ان تكرار الاستثناء
عقيب الجمل يعد ركيكا والاصل في هذا الاستعمال الحقيقة واذا كان حقيقة في هذه الصورة لم يكن
حقيقة في حقيقة دفعا للاشتراك واجاب عنه العلامة ره في النهاية بانه يمكن رعاية الاختصار
بذكر الاستثناء الواحد عقيب الجمل مع الاشارة الى ما يقتضي عوده الى الكل ولا يقدح ذلك
في الفصاحة ولانا نمنع الاستقباح لما فيه من الدلالة على شمول الاستثناء الجميع بتعين سلمنا
الاستقباح لكن وضع اللغة غير مشروط بالتحسين فانه لو وقع الاستثناء كذلك لصح لغة وثبت حكمه
ولولا انه من وضع اللغة لم يكن كذلك انتهى كلامه وانت خبير بان الاجوبة الثلاثة منع للاستعمال
لمنع ما يقتضيه فاولا تسليم اقتضاء رعاية الاختصار وترك التكرار ومنع لزوم الاقتصار على
الاستثناء المجرد وثانيا بمنع ما سلم اولا واستند الى عدم قبح التكرار وثالثا بمنع رعاية الحسن والقبح
في وضع اللغة وفي غير المنع الاول قبح واما هو فغير تام الا على نحو ما اشرنا اليه من ان النزاع في الاستثناء
المقيد بالتجرد لا في المطلق والا فللمستدل ان يتمسك باصالة الحقيقة وبهذه يتم المط ومع ذلك
فهذه النوع غير مفيدة اذ الكلام في الاستعمال الذي لا يتصور الا بان يكون مجازا او حقيقة مع قطع
النظر عن القراين الخارجة بل بنفسه وانما الكلام في احد هذين ويمكن ان يجاب الاول على تسليم

الاستعمال ودعوى انه مع الدليل والاحتياج اليه كما في الاستعمال الآخر وهو دليل على الحقيقة المخصصة ومع
يسلم من المناقشة تامل الثاني ما اسلفنا في صدر الحاشية من جواب الثالث ما يستفاد من جواب
المصنف وتقريره انه يستعملون الاستثناء كذلك فاجاب بالمعارضة بالاستعمال الآخر وانهم لا
يستعملون الا كذلك فاجاب بمنع الانحصار والظاهر من التقرير الذي ذكره للدليل هو الاول
من الوجوه الثلثة وللمتكلف ان يحمل جوابه على المستفاد من النهاية بان يقيد في كلامه قيدا
كان يقال كما يستعمل الاستثناء في الاخراج المتعلق بالجميع بضميمة دليل يدل عليه كذلك يستعمل
في المختص بالاخيرة بمثلها والاحتياج الى الضميمة آية انتفاء الحقيقة المخصصة وهو مطابق لما في الدرر
فلا جهة بصحة لكن تعليله بمخالفة الخ اورد عليه انه بعد تسليم صحة مقدمات المستدل لا يضر
فساد هذا التعليل بل يتم دليله فالجواب المذكور لا يحسم مادة الشبهة ولا يصلح جوابا ورد
لدليله وانما هو ايراد على بعض اقوال المستدل فالصواب على هذا الشق ان يتى انه يرجع الى دليله الثالث
ويجيب عنه والجواب ان مراده ان هذا الشق غير مطابق للتعليل فهو غير مراد ولما كان كذلك
لم يحتج الى الرد والحل وانما الاهتمام ببيان عدم المطابقة وفساد التعليل كم غاية ما في الباب
انه طريق احتج للتمسك به غير مذكور ومثله لو لم يعلم جوابه من مطاوى الكلام يجب التعرض لدفعه
وليس الامر كذلك فان الخروج عن اصالة الحقيقة والمصير الى المجاز ثم يرد عليه ان دفع محذور
الهذرية احدى القراين التي توجب المصير الى المجاز ويقتضي الخروج عن اصالة الحقيقة فذكره
المستدل لبيان قيام القرينة فلا اعتراض عليه وكونه مقطوعا به لا ينافي بيان وجهه وسببه
كذا قيل ويمكن ان يقال مبنى كلام المصنف ان محذور الهذرية بنفسه لا يوجب الخروج عن مقتضى
الظاهر كما تبين فيحتاج الى ضميمة الواضع وبعد هذه الضميمة لا يحتاج الى هذه الهذرية اصلا
فلا دخل له فان قلت نعل الواضع انما نص فيما يلزم الهذر فمحذور الهذرية عنوان لنص الواضع
وبيانا لكون ما نحن فيه مصداقا له قلت نص الواضع لا يختص بما يلزم من عدم تعلقه محذور الهذر

لان

لان القرينة لو كان مستقلا بالافادة التخصيص بلا فرق بينه وبين المستقل ودعوى تحقق نصين من
الواضع احدهما في المستقل وهو غير مقيد بالهذرية والثاني في غير المستقل وهو مقيد بها تعسف ظ
فالصواب ان يقال لثبوت النص من الواضع بالتعلق في الجملة وان انفصل في النطق عرفا
قيل يمكن ان يقال ان ههنا مانعا عن قبوله وكونه قرينة هو الانفصال فلا ينافي كونه قرينة على الخروج
عن الاصل فيما ليس فيه هذا المانع وانت تعلم ان فيه اعترافا بمدعى المصنف اذ مقصوده ان دفع
محذور الهذرية لا يستقل قرينة على التخصيص والتجوز بضميمة الانفصال والاتصال بدون النص
من الواضع لا يكفي اذ الدلالة اما عقلية او وضعية فالعقلية ظاهر انها لا يتحقق الا بمجرد الهذرية لا
بغيرها من العوارض والخارجيات لان دلالتها من حيث كونها مفيدة عقلية دون البين انها
لا تتم الا بالعوارض ولا تتسدد بالاتصال والانفصال فتمس الحاجة الى ان تتمسك بالدلالة الوضعية
فيتم مدعى المصنف كما علمت والكان المراد ان الظاهر من المتكلم انه يريد ان ظاهر المتكلم هو ارادة
العموم فالاستثناء اما مخالف للاصل بهذه الارادة ان حملناه على انه لم يكن مرادا او لا واما الاستصحابها
ان حملناه على انه كان مرادا ثم زالت تلك الارادة وفيه تكلف ثم تعليله بمخالفة الحكم الاول
صحيح لان مخالفة الاصل ليس الا كونه مخالفا للحكم العام الاول الذي يقتضيه الاصل بعين الظاهر وفيه
انه يمكن توفيق المخالفة على الوجه الاول ايضا لان مخالفة للاصل اعني الحقيقة ليس الا المخالفة للحكم الاول
الذي يقتضيه الحقيقة ولا فرق يعتد به بينهما ثم منع كون ظاهر المتكلم ذلك متمسكا بان للمتكلم ان
يلحق به ما شاء بعيد في نفسه غير مشتمل على الملازمة المعتبرة بين المنع والسند وكون صدور اللفظ
بمجرده مقتضيا لحمل اللفظ على الحقيقة قضاء ظاهرا غير مستلزم لورود الاستثناء وشبهه فيصلح حتميا
يقينيا غير مراد وتفريع كون المقتضي لصحة اللواحق نص الواضع على ما سبق غير واضح الترتيب ومع ذلك
لا يلزم منه ان يتوقف في الحكم على الحقيقة اذ لا استبعاد في ان يحكم اولا على سبيل الرجحان والظهور
بارادة الحقيقة مع احتمال طريان ما يوجب الرجوع عنه وقد مر غير مرة ان علاقة الجزء والكل في
انحصار العلاقة فيما نحن فيه في هذا النوع من العلاقة مسلم لم لا يكون العلاقة تشبيه الاخراج

قوله

من هذه الجمل المتعاطفة المتعانقة بعضها ببعض بحيث يشبه الجملة الواحدة بالاخراج من جملة واحدة فان
غايته ما يدل عليه لو تمت مقدمات المستدل لدلت على ظهور عدم تخصيص غير الاخيرة لا تجرد
ما قال المجيب فالاولى منع الظهور ح وكان هذا مراد المجيب كذا قيل واورد عليه على قوله لكنه مع ذلك
محتمل بهذه العبارة لكنه احتمال مرجوح بناء على ما ادعاه المستدل من ظهور اللفظ في العموم واستصحابه
وعدم دليل على العدول عنه ولا يخفى ان الاحتمال المرجوح لا يضر المستدل لان دعواه الظهور لا القطع
فالاولى في الجواب منع الظهور ح اي حين تعقب الاستثناء ان امكن المنع والا فلا انتهى اقول
ههنا لا بد من تمهيد مقدمة هي ان الواضع وضع الفاظا ظاهرة في معان ينبغي ان يحمل عليها ما
دام لم يصرف عليها صارف ووضع الفاظا اخرى ظاهرة في الصرف عنها والاصل والظاهر
انما هما في استعمال تلك الالفاظ الاولة وانها ما لم يتحقق صرف صارف عنها لها عن ظواهرها
لم تنصرف عنها واما ان الواضع لم يضع هذه الالفاظ الثانية لصرف الالفاظ الاولة عن ظواهرها
كلا او بعضا فما لا ظاهر فيه ولا اصل يدل عليه الا اصالة عدم الوضع وذلك الاصل لا يختص بلفظ
يصلح صارفا للفظ آخر عن معناه وغيره فدعوى ان صرف اللفظ عن معناه الظاهر امر
مرجوح فينبغي تنزيه فعل الواضع الحكيم فرضا عن مثله مما لا يمكن فيه ما فيه اذا تمهد هذا فنقول قول
المستدل لما خصصنا الجملة التي يليها الاستثناء الى آخر ما قال ان اراد به التخصيص المتعلق
بوضع الواضع وكذا سائر الاحوال ما لزم من الدليل ان التخصيص في الاخيرة متيقن بحسب الا
الاستعمال ولا يحتمل تعلقه بغيره فيكون مرجوحا وغير جائز واما بحسب حكم الواضع فهو باق على
الجواز لم يتغير حكمه قبل الدليل وبعده ولا يخفى ان نظر المصنف لو كان على ذلك كان ينبغي ان
يفصل اوضح من هذا ثم الصواب في الجواب عن الثالث ان يقال انما يلزم تعلق المستقل
بغيره لو ترتب التعلق وهو غير لازم واما ما ذكره المصنف ففيه ما لا يخفى على المتامل والثالث
هو المط اقول اما ان يسند كل من الصيغتين بانفراده الى ذلك الضمير او يسند واحد
دون الآخر او يجعل الامران امرا واحدا ويسند من حيث هو واحد الى الضمير والاول

باطلان

باطلان بمثل ما ذكره في الثالث والثاني خلاف المط اذ لا نزاع في ان العامل الواحد يمكن ان يحتمل
الى معنيين انما النزاع في اسناد كل منهما على حدة غايته ما في الباب انه قد يعبر عن معنى واحد
بلفظين ولا يكون معنيا عاما ثم من بل معنى ثالث بل له يجوز بالضمير عنه ثم لا يخفى ان
التجوز في الضمير انما هو بالتخصيص لا لنوع آخر من المجاز فالتعارض وقع بين تخصيصين لا بين التخصيص
والمجاز فلا ترجيح على اي قول كان كذا قيل وانت خبير بان الضمير ليس من الفاظ العموم التي
يكون تخصيصا به غير متجاوز الى الخصوص بل هو اما مشترك معنوي طرأ به التجوز من العموم او
شبيه بالمشترك اللفظي بين العموم والخصوص على اختلاف الرأيين والتخصيص الذي وقع النزاع في
ترجيحه على سائر المجازات في كونه حقيقة او مجازا هو التخصيص في الصيغ المختصة والمخالفة بين
المرجع وبين الراجع فهو المشهور بصيغة الاستخدام وهو من اقسام المجاز للرجوع والضمير ابتداء
مخالفة كانت نعم علاقة التخصيص موجودة فيه لكنه لم ينفع فيما نحن بصدده لان مناط ترجيح
التخصيص ليس الا هو العلاقة الخاصة بل شهرته وشيوعه ولعل الشهرة لم يبلغ في الشيوع مبلغا
يلحقه بسائر العمومات في ترجيح تخصيصه على سائر انحاء التجوز نعم يرد على المصنف ان الاعتراف بكونه
تجوزا غير التخصيص لضعف القول بالوقف اذ لا شبهة في رجحان التخصيص على انك قد عرفت
ان كونه تجوزا غير التخصيص لا يتصور الا بكونه مرجوحا بالنسبة اليه الا ان يفرق بانه ليس من
جملة ما وقع النزاع في ترجيحه على سائر اقسام التجوز بخلاف التخصيص او انه تخصيص من الصيغ الغير
المختصة بالعموم بخلاف التخصيص المنفي لحقيقة فيما نحن فيه والذي يدل على ترجيح التخصيص هو
الذي اختاره لترجيحه على النسخ كما سيجئ فان الشهرة الواقعة في التخصيص وضرب المثل به لم يقع
في سائر انحاء التجوز وكذا لم يقع الخلاف في كونه حقيقة او مجازا بما هو حجة المفهوم من حجة
المخالفة الظاهر ان من تبعيضية واما جعلها بيانية فبعيد تامل بل التحقيق ان
اغلب صور المفهوم التي هي حجة او كلها الخ انما اكتفى بالترديد بين الاغلب والكل مع ان

المدعى كون الكل مخصصا لانه فى مقام رد حجة الخصم ومقصوده سلب الكلى فيكفى فى رده الايجاب
الجزئى وههنا بحث وهو دلالة على الخصوص اضعف من دلالة المفهوم من جهة ان له مدلولا
آخر يمكن ان يكون مرادا من اللفظ بخلاف المفهوم ودلالة المفهوم اضعف من جهة كونها
بالمفهوم والمنطوق اقوى فغايته ما فى الباب ويهاوهو الذى يستفاد من كلام المصنف
واللازم منه التوقف والرجوع الى خارج لا الحكم بالترجيح نعم ينهدم بنيان ما راه الخصم من
ترجيح العموم والذى ذكره المصنف فى الاستدلال من جمع بين الدليلين وهو اولى من الغاء احدهما
ففيه ان الدليلين المتساويين هما العام بالنسبة الى ذلك الخاص والمفهوم بالنسبة الى تمام
معناه والجمع الذى اختاره الغاء لاحدهما بالضرورة والباقى معمولا هو العام فى الجملة والعام
بالنسبة الى مدلوله فى الجملة لم يكن كافيا ولا معارضا للمفهوم وقيل الاظهر التفصيل بمراتب الظن
الحاصل بالمفهوم باعتبار المواد وانتفاء البواعث على التقييد سوى المفهوم فتخصيص العام بالمفهوم
اقوى منه دلالة او مساوله بخلاف ما هو اضعف منه وما يتراى من عدم دليل على ترجيح
كل ظن اقوى وعلى اعتباره بل المعتبر ما اعتبره الشارع فيمكن دفعه بانه لا خلاف فى اعتبار الظنون
وحجيتها الحاصلة من دلالة الفاظ وظواهر العبارات انما الاشكال فى غيرها انتهى فان قلت اعتبار
القوة فى المفهوم انما يتوجه لو كان المفهوم دلالة وضعية حتى يلحق بظاهر العبارة ودلالتها
وقد سبق انها عقلية قلت لو تم هذا لم يكن دلالة المفهوم معتبرة اصلا لانها دلالة عقلية غير
وضعية والدليل انما قام على اعتبار دلالة الالفاظ وظواهرها والحل ان دلالة المفهوم من الدلالات
المتعلقة بالالفاظ وظواهرها وان لم يكن من حيث الوضع والدليل الدال على اعتبار الظواهر
دل على اعتبارها اما بالاجماع او التتبع لاحوال الصحابة والتابعين فى استدلالاتهم واحتجاجاتهم
فى المقامات المختلفة والمسائل المتشتتة وكلاهما يمكن ادعاؤه فى المفهوم ايضا اما الثانى فظاهر
واما الاول فالذى يتوهم مانعا منه وقوع الخلاف فيه ولا ينافى انعقاده سابقا ولاحقا

لكن

العام م

لكن ولا يخفى ان شرط دلالة المفهوم هو الظن بعدم فائدة للقيد الزائد فى المفهوم ولو زاد امر
اخر على هذا القدر يقوى ما دل عليه المفهوم لكان ملتحقا بالقراين الخارجية فاذن يصير التخصيص
بمعونة القراين ففى الكلام المنقول نظر اما اولا فلان المساواة انما يناسب التوقف لا
التخصيص واما ثانيا فلان قوة المفهوم بحسب المواد من قبيل القوة بمعونة القراين وهو خارج عن محل
النزاع ففيه اعتراف بما ادعى الخصم وليس فيه تفصيل فى المسئلة يكون محاكمة بين المتخاصمين كما هو الظاهر
منه ثم قال هذا القائل فان قلت عدم القصور فى القوة لا يكفى فى كونه مخصصا بل لابد من كونه
اقوى ولذا ادعى المستدل ان الخاص انما يقدم على العام لكونه اقوى دلالة فيكفيه فى عدم صلاحية
كون المفهوم مخصصا للعام عدم كون المفهوم اقوى وما ادعاه اخرا بقوله فلان المنطوق اقوى
دلالة فلا ثبات العمل بالمفهوم كما هو مذهبه اذ بتساويهما وتعارضهما يسقط العمل بهما فلا عمل
بالعام الا مع كونه اقوى وليس تلك الدعوى لنفى كونه مخصصا فمنعها لا ينفع المجيب قلت المجيب اشار
الى ان المساواة كاف فى التخصيص وبناء ذلك على الجمع بين الدليلين وعدم الغاء احدهما كما قال
فى دليله على ما اختاره وعدم جواز التخصيص انما يكون لو كان دلالة العام اقوى فيكفيه منعه ولذا
اكتفى بمنعه فتامل انتهى وقد عرفت ان الجمع بينهما انما يكون بالغاء احدهما لا بالعمل بهما والقول بان
الكلام المشتمل على العام معمول به فى الجملة بخلاف المفهوم ظاهر الفساد فان الكلام المشتمل
على المفهوم ايضا معمول به فى الجملة والغايت من كل منهما البعض دلالة على انه لو فات جميع دلالة
ايضا امكن منع الترجيح بذلك لغرض تساوى دلالة العام فى الجملة ودلالة الدليل الاخر بجملتها ولو تم
هذا الكلام لتوجه التخصيص على تقدير قوة العام ايضا اذ الجمع بين الدليل الاقوى والاضعف اولى من
الغاء احدهما ولهذا الجمع بين الروايتين الصحيحتين والكان احدهما اصح سندا او معتضدا
باخر مثلهما وكذا الاتيان والكان احدهما اظهر دلالة الى غير ذلك مما يظهر بالتتبع والصواب
فى هذا المقام منع اعتبار قوة المنطوق بالنسبة الى المفهوم بل هما دليلان احدهما خاص والاخر عام

و

فيجمع بينهما كالجمع بين العام والخاص والقوة والجبر فيهما ممنوعة على ما ظهر مما نقلنا ووجه ظ
ايضا اى كما ان عدم الخلاف ظاهر او كما ان فى المسئلة السابقة لا خلاف ولا ريب فى ظهور كون
مفهوم الموافقة مخصصا للعام ووجهه هو تساوى الخبر المتواتر للكتاب من حيث قطعية
الطريق وظنية دلالة اللفظ مع رجحان الظن الحاصل بالخبر الخاص لكونه خاصا فلا يجوز طرح احدهما
بالكلية سيما مع كونه ارجح فى الدلالة فتخصيص الكتاب العام بالخبر المتواتر الخاص جمعا بين الدليلين
مع كون المخصص ارجح فى القوة كذا قيل ويمكن ان يقال لا حاجة الى ان يجعل المشترك بين الامرين
هو الظهور حتى يكون التقدير هكذا كما ان عدم الخلاف كذلك وجهه مع انه لم يدع ظهور عدم الخلاف
سابقا بل انما ادعى نفس عدم الخلاف ولعل عدم الخلاف فيه امر خفى لا يعلم الا بعد تتبع كثير بل
الاصوب ان يقال كما انه دكان غير مختلف فيه كذلك وجهه ظاهر وكلا الامرين اعنى الاتفاق عليه
وظهور وجهه فايقويه ويصير دليلا عليه والمراد بالوجه هو الدليل من غير جنس الاجماع وصار التقدير
ان الدليل عليه آخر ورجح رجوعا ثم عدم جواز لا يفيد المدعى لجواز تاويل احدهما حتى يجمع بينهما
فينبغى ان يكون تاويل العام والخاص بحيث يجمع بينهما مرجوحا بالنسبة الى تخصيص العام حتى يتم
المط الا ان يكون التاويل اخلا فى الطرح ويكون المراد به ما يتناوله وفيه بعد والاولى ان يق
الاجماع المنقول على العمل بالظواهر من الكتاب والسنة معناه ان كلا منهما بحيث اذا تعارض
بعضها مع بعض وكان احدهما خاصا عمل بالخاص فى مورده دون العام وكذلك كل منهما بالنسبة الى
الاخر ويدل عليه استقراء عمل الصحابة والتابعين والعالم يعمل عند سماع الخبر من النبى صلى الله عليه وسلم الا الاستفسار
عن تاويله فيما كان مخصصا للاية ولا فرق بين السماع منه صلى الله عليه وسلم وبين التواتر فالاقرب
جوازه مطلقا قيل لا يخفى انه قد وردت اخبار دالة على ان الخبر لو خالف القران فاضربوه على الجدار
وهذا ينافى مختاره الا ان يحمل الاخبار على صورة امكان الجمع بوجه انتهى ويمكن ان يقال الاخبار المذكورة
مخصصة لقوله تعالى وما آتاكم الرسول فخذوه ولغيره من تاويل العمل بخبر الواحد فالعمل بهذه الاخبار يستلزم

تخصيص

تخصيص الادلة بخبر الواحد بهذه الاخبار فيلزم عدم جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد لان ما يستلزم
ثبوته انتفاءه باطل والتحقيق ان هذه الاخبار مجملة مختلف المعنى متفاوت المضمون فالعمل بها
مشكل والحمل على المناقضة بعيد ظاهر لكنه بناء على كون الخبر الواحد لا يخفى ان هذا يقتضى
الحكم بعموم القران وعدم التوقف فى كون الخبر الواحد مخصصا له فلا يستقيم بناء التوقف عليه
اللهم الا ان يقال هذا المنع منه ايضا بطريق التردد والتوقف لا الجزم ويكون مراده بقوله
سقط وجوب العمل سقط الحكم الجزم بوجوب العمل والكان العمل محتملا كذا يستقيم كون مبنى التوقف
واقول فيه تامل لان المنع انما يكون بالتردد فاذا حصل التردد توجه المنع واذا توجه لم يبق للتوقف
وجه ويمكن ان يوجه بانه ربما حصل الشك التردد وهو احتمال عقلى يقدح فى قيام الدليل او خطره
وهمية لا يصل اليه مرتبة يقدح فى الاذعان وحصل التوقف الى ان يستانف ويكشف الغطاء
وربما يقال ان توجه المنع ربما كان فى بادى الراى بدون تكرار النظر كما يكون فى الخلافات
الغير المستقرة واذا تكرر النظر وتحقق النظر طريان الاحتمال اخذ بما يقتضيه واستقر الخلاف
او الوفاق ولا يخفى انه بعيد مما يورد فى المصنفات سيما من مثل المحقق والصواب ان الدليل الذى
يصلح للاعتماد له فى حجية الخبر الواحد يدل على جواز تخصيص الكتاب فان الدليل عليه هو عمل الصحابة
والتابعين فى موارد متكررة وقلما يخلو الواقعة من عموم العمومات القرانية او خصوصها وكذلك
على اصحابنا يشهد به الاستقراء وبتقرير اخر وهو ان عام الكتاب لما قيل انما كان هذا
تقريرا لا جوابا اخر اذ لا يتم التقرير الاول الا بدعوى المساوات الظن بالخبر لذلك الظن المتروك
او ارجحيته اذ لو كان اضعف لا يصلح مخصصا وتلك المساواة لا يتم الا بما قال فى التقرير الثانى انتهى
وفيه ما سبق الايماء اليه من انه على تقدير المساواة لا وجه للعمل على الخبر وحجة عموم الكتاب
نعم لو كانت المساواة مع قطع النظر من خصوص الخبر وقطعية دلالة الحكم الترجيح بالخصوص وليس
كذلك بل انما حصلت المساواة باعتبار الخصوص فلا يمكن اعتباره تارة اخرى للترجيح على
ان التخصيص اهون ان سلم ان النسخ نوع من التخصيص فى الازمان كما ادعى المستدل لكونه

منع م

و

اهون منه مشكل الا ان يقال انه اهون انواعه ويكفي احتمال ذلك للتعجب المثل نعم ويحتمل ان يكون الامر
بالتامل في كلام المصنف اشارة اليه كذا قيل وكونه اهون انواعه انما هو لندوره وكونه ابعد وجوه
خلاف الظاهر واما ان التخصيص دفع والنسخ رفع والدفع اهون من الرفع فيحصل شعري لاطايل تحته
اذ غاية ما يمكن ان يقال ان الدفع دفع وقوع الشي اي المنع من احداثه والحدوث ضعيف لاحتياجه الى المؤثر
واما الرفع فهو ابطال استدامة الشي وبقائه والبقاء اقوى لاستغنائه عن العلة وهو مع كونه مبنيا
على اصل فاسد هو الفرق بين الغناء والحدوث بالغنى والحاجة وقد تبين فساده في موضعه
غير مؤثر فيما نحن فيه لان دفع الباقي عن البقاء كمنع الحادث عن الحدوث كثير الوقوع والكانت
كيفياتهما متفاوتين والكلام في دلالة اللفظ المذكور لا يدل على ذلك لان العام على احدهما دون الآخر
وان دل على كون احدهما اخف رفعا للاضعف والآخر للاقوى فان قلت لما كان الباقي غير محتاج
الى المؤثر كفى في ابقائه عدم حدوث ما يضاده ويباينه وهو الاصل بخلاف الحادث فانه لولا الحادث
الموجب له لكان منفيا فكان خلاف الاصل فرفع الباقي مخالف للاصل وعليه مبنى النسخ و
تخصيص العام مبني على عدم حدوث الحادث وهو موافقه قلت ربما كان المنسوخ خلاف الاصل
فالنسخ كاشف عن انه مقيد بقيد لا يتجاوزه فيوافق الاصل من هذه الجهة نعم فيه مخالفة الاصل من الجهة
التي ذكرتموها وربما كان العام حكما موافقا للاصل فالتخصيص يخالفه من هذه الجهة مع ان الترجيح بهذه
الاصالة غير ثابت الا بعد رفع الشرع والصواب في التوجيه ما ذكرنا من كونه اقل واندر بالنسبة الى
التخصيص في بناء العام على الخاص اي الظاهر ان المراد بالخاص والعام هنا العام والخاص المطلقين
لا من وجه كما يظهر من ادلة الطرفين ولم يتعرض الاكثر لحكم تعارض العام والخاص من وجه ولا يخفى
ان الادلة المذكورة لا تجري فيهما فالظاهر في تعارضهما اعتبار المرجحات الخارجية من الخصوص
والعموم فيختلف باختلاف الموارد والمراد كذا قيل واقول فيه تامل ظاهر فان المحققين من الاصوليين
استدلوا في هذه المسئلة على جواز تخصيص الكتاب بالكتاب بما اتى عدة الحامل والمتوفى عنها زوجها
وبعضهم مثلوا بهما لا شتراكهما في المسئلة ولا شتمالها على الجنسين ومن الظاهر ان بينهما عموما

قوله م

مي دم

من وجه وقد صرح المصنف في الحاشية ايضا بدخوله في المسئلة كما ستنقل ان شاء الله والمفهوم
من شرح الشرح انه داخل في المسئلة قادح في بعض اوضاع الحجية والادلة وعبارته في التلويح
هكذا فان قيل كل من الآيتين عام واشار الى ما ذكرنا من الآيتين قلنا المراد بالخاص ههنا
الخاص بالنسبة الى العام بان يتناول بعض افراده لا كلها سواء كان خاصا في نفسه او عاما متناولا
لشي آخر فيكون العموم والخصوص من وجه كما في هذا المثال او غير متناول فيكون العموم والخصوص
مطلقا كما في اقتلوا المشركين ولا تقتلوا اهل الذمة انتهى كلامه وقد تصفحنا كتب الاصول
كالاحكام والمحصول ونهاية الاصول للعلامة ره ولم نجد لما ذكره اثر بل وجدناه صريحا في
خلافه نعم بعض الادلة والتفاصيل لا ياتي في هذا القسم وهو الذي اورده شارح الشرح عليهم
وسنبينه ان شاء الله تعالى ان يعلم الاقتران وجب بناء العام اه اشارة الى ما نقل في النهاية
عن بعض من شذ من الجمهور من المخالفة في ذلك كذا في الحاشية هذا هو مذهب الحنفية بل صرح
حيث ذهبوا الى ثبوت حكم التعارض في القدر المتناول والرجوع الى الترجيحات الخارجية وكذلك
حكم جهل التاريخ عندهم والمنقول عن المحصول ان حكمه التخصيص ولم اجد تصريحا آخر به سوى ما ذكره في
النهاية ثم المقارنة انما يتصور في القول والفعل والفعلين اما الاقوال فلا يتصور التقارن
الحقيقي فيها والظاهر من كلام المصنف ان المراد بالمقارنة ما يعم التقدم والتاخر على جهة الاتصال
دون التراخي اي المتقدم والمتاخر هما المتراخيان والا لزم استيفاء بعض احكام القسم الثاني
بدون استيفاء اذ لا يلزم من تقدم الخاص على وقت العمل بالعام الذي بني الكلام على جواز تاخير
البيان عن وقت الخطاب لجواز اتصاله به ومثله ليس محلا للخلاف حتى لا يجوزه بعض ويحصر الامر
في النسخ والرد وهو غير مطابق لكلام القوم فانه يلزم ح ان يكون الحنفية قائلين بالتعارض
بين الخاص والعام فيما تناولاه عند تاخر الخاص وتقدمه متواصلين غير متراخيين وليس كذلك
بل الخاص المتاخر على هذا التخصيص عندهم وناسخ على تقدير التراخي واما العام فناسخ للعام
المقدم مطلقا موصولا ومتراخيا ولعل منشا هذا هو ما لوحنا اليه من ان التقارن الحقيقي

في الاقوال ... استقراره غير ممكن ولهذا لم يذكره الاكثرون والذين ذكروه نظروا الى امكانه
ولو في ... الفعل والقول او انه تبع العلامة في النهاية حيث فسر المقارنة بتاخر
الخاص عن العام على سبيل الاتصال ويمكن ان يكون مراده بالمقارنة ما يشمل التقدم
ايضا ويكون تصويره في صورة التاخر على سبيل التمثيل وكلام المصنف يحتمل الامرين والمذكور في
كتب الاصول ما ذكرناه وقيل لولا الاجماع لكان ذلك محل تامل اذ ربما امكن ان يكون الكتاب
مجازا في الخاص اظهر من مجاز التخصيص في العام وقد وردت روايات معتبرة تدل على انه اذا وردت
اليكم روايات متخالفة فاعملوا بما يخالف مذهب العامة وهذا يقتضي ان الخاص لو كان موافقا
لمذهب العامة تقدم العام عليه الا ان يحمل التخالف في الروايات المذكورة على انه لا يمكن الجمع
بينهما بوجه ويجب طرح احدهما فيطرح ما هو موافق للعامة وفيما نحن فيه يمكن الجمع بحمل العام على الخاص
اشهر وفيه بحث اما اولا فلان هذا القائل اعترف فيما سننقل عنه ان الكلام في الترجيح بين العام
والخاص من حيث هما عام وخاص مع قطع النظر عن الترجيحات الخارجية والا فيتركب الاحتمالات
ويتكثر وعلى هذا لو كان المجاز في الخاص اظهر من التخصيص يرجع الامر الى التخصيص الترجيحي الخارجي لانا رجحنا
العام عليه لظهور دلالته على المعنى المراد وكون الخاص غير ظاهر في المعنى الذي وقع التعارض باعتباره
واما ثانيا فلان خلاف الظاهر الذي يأول به في الخاص ان كان من قبيل المجاز فقد ظهر ان كل مجاز
مرجوح بالنسبة الى التخصيص لشيوعه وكثرته على ما تقرر في الاصول وفنون الادب حتى خولف في
كونه من المجاز او الحقيقة والا كان من قبيل الحقيقة فاما ان يكون مع قرينة ظاهرة في الدلالة فلا امر
ايضا كذلك وان كان خلوا منها فهو مجمل وقد تقرر عندهم ان المجمل لا يعمل به مطلقا فضلا عن تخصيص
به عام واما ثالثا فلان هذا الكلام يستدعي ان يقدم انواع التجوزات على التقية لحمل الامر على
الاستحباب مع معارضة الرخصة وهو مع كونه محل تامل والقوم ايضا غير قائلين به بل تراهم
يعملون في اكثر المواضع على خلافه ما يتوقف عليه المسئلة ولا تبتني لتصحيح كلامهم وجمعه مع الاخبار التي
اشار اليها انسداد طرق الجمع باسرها نعم يتوقف على عدم امكان الجمع بينهما بالتخصيص ودعوى

من م

عدم

عدم الفرق بينه وبين ساير انحاء الجمع فيه ما قد اشير اليه مرارا ثم مضمون تلك الروايات مختلفة
جدا او وجوه الترجيح المذكورة فيها متعددة لكان نسخا له لا تخصيصا للعام والا لزم تاخير
بيان العام المذكور عن وقت الحاجة اليه اذ الغرض بعد حضور وقت العمل به وهو غير جائز ولا يخفى
انه يشكل كون الخاص ناسخا ان كان من كلام الائمة ع سواء كان العام من كلامهم ع او كلام
الرسول ص اذ لا يتصور النسخ من الائمة ع الا ان يقال ان كلامهم دليل على وقوع النسخ في زمان
النبي ص كذا قيل وايضا يشكل فيما اذا كان الخاص من الاحاد والعام من الكتاب فان نسخ الكتاب
بالاحاد وقد ادعى المصنف عن قريب الاجماع على عدمه فينبغي عدم الالتفات الى مثل هذا الخبر
وح يشكل العمل باحاديثنا المخصصة للقرآن لانه بعد وقت الحاجة اليه والظاهر ان لا يكون
مثله كاشفا عن وقوع النسخ فان الائمة ع نقلوا المخصصات للقرآن عن النبي ص الى حينه و
ادعوا ما لا نعم عندهم علم الكتاب دون غيرهم فقولهم ع مخصصا كان او ناسخا قوله ص ولا يلزم
تاخير البيان عن وقت الحاجة فانه ع قد بين لهم كون اهل بيته مبينا للاحكام ومستودعا
لاسرار النبوة وما يحتاج اليه الامة فلو وقع التاخير في السؤال عنهم والاستكشاف عن حقيقة
الحال من جانب الامة لم يكن ذلك تاخيرا ممنوعا وبه يندفع السؤال الاول ايضا لان الائمة
ع ناقلون عن النبي اثرون عنه عليه السلام سارعون عن عنده انفسهم على المشهور من محكم
مذهب اصحابنا وطريقه طريق قول الراوي نسخ الرسول ص وهو قول المفتي بالنسخ
فلا وجه للاشكال ولا حاجة الى انه كاشف عن الناسخ بل هو الناسخ حقيقة لكنه منقول ماثور
عن صاحب الشرع بني على جواز تاخير البيان العام اه اي عن وقت الخطاب به هو
مختلف فيه ولا يلزم تاخير البيان عن وقت الحاجة اذ الغرض انه قبل حضور وقت العمل
بالعام ولم يستدل المصنف على شقوق هذه المسئلة ههنا وستعلم ما سيجيء بعد ذلك
وهم المانعون من النسخ فهم يمنعون هنا التخصيص والنسخ كليهما فلو ورد مثل

ذلك ظاهراً اذا كان كالخاص المتعارضين فلا بد من الجمع بوجه آخر كالتقية او بترجيح احدهما من مرجح خارج والظاهر من كلام المصنف انه يطرح الخاص المتاخر وليس له وجه اذ ترجيح العام مطلقاً عليه لا باعث له ويمكن ان يكون الرد بمعنى منع وقوع مثل ذلك وعدم امكانه كالمنسوخ يكون قرينة غير مشتركة على طاعل واثبات ان الواقع في امثال الفلان مثلاً هو ورود الخاص قبل وقت العمل بالعام وبعد اصل وروده ودونه خرط القتاد لنا انهما دليلان تعارضا قال في الحاشية من الادلة على ما صرنا اليه انه لو لم يخص العام المتاخر بالخاص المتقدم لبطل القاطع بالمحتمل واللازم منتف اما الملازمة فلان دلالة الخاص على مدلوله قاطع ودلالة العام على مدلوله محتمل لجواز ان يراد به الخاص فلو لم يخصص العام بل ابطل الخاص كنا ابطلنا القاطع بالمحتمل واما بطلان اللازم فالعقل يقضي به قضاء اوليا وانما عدلنا عنه في الاصل لانه لم يتم الا في بعض صور المعارضة وهي ما يكون الخاص فيه خاليا من جهة العموم ليكون قطعي الدلالة اذ لو كان فيه عموم من جهة اخرى لم يلزم كونه قطعيا فليتامل انتهى وقيل ان اراد ان بينهما عموما وخصوصا مطلقا فليس من محل النزاع وان اراد ان بينهما عموما وخصوصا من وجه فلان الخاص على افراده قطعي والعمل بالعام باطل وهذا كلام فيه نظر اما اولا فلان كلام المصنف صريح في ارادة الشق الاول فالترديد المذكور قبيح خال عن الفايدة واما ثانيا فلان خروجه من محل النزاع لا يصح دعواه بدون شاهد في مقابلة اما من ائمة الفن لا سيما كلام كالمصنف على انك قد عرفت مما ذكرناه سابقاً انه داخل في النزاع واما ثالثا فلان المصنف بصدد ذكر نكتة للعدول عن هذا الدليل ويكفي كون ما اختاره في المتن اعم منه ولا ما ذكره في الحاشية سواء كان هو يتناوله او دون من جملة ما يقع النزاع فيه ولا اذ المقصود ترجيح احدهما على الاخر ولا يمكن الانكار كونه مرجحاً نعم يرد على المصنف ان اختيار تقديم الخاص المقدم مطلقا غير موجه اذ هو داخل في القسم الثالث ايضاً فانه كان ورود العام قبل حضور وقت العمل لم يلزم من العمل بالعام الغاء الخاص بل تاخير البيان عن وقت الحاجة بخلاف ما تم الا على مذهب المانع منه على راى المصنف واضرابه فالدليلان متساويان

من وجه

على انه على هذا الامر حملنا الخاص على العام في القسم الاول ان حملناه على التعارض الحقيقي والارجح الى احد القسمين الاخيرين وكان حكمه حكمهما لا الاطلاق الذي اطلقه المصنف ومن الغرايب ما قاله بعضهم من ان الدليلين المذكورين انما اقيما على حكم الخاص والعام المطلقين واما القسم الاخر من المسئلة فانما يثبت بعدم القايل بالفصل اذ الكلام في تقديم الخاص على العام لا في تقديم المتقدم على المؤخر ولا يتميز في هذه الصورة خاص من عام حتى يتقدم وما ظفرت على اطراف منه لهذا القايل وكذلك الكلام في القسم الثالث من المسئلة فان ورود الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام لا يقتضي نسخه لجواز ان يكون العام المتقدم بياناً للخاص المتاخر وروده قبله لا يستدعي الا على جواز تاخير البيان بل يمكن ان يكون من باب تقديم البيان الا ان يخص القسم الثالث بالعام والخاص المطلقين ويدرج العموم من وجه في تقديم الخاص فيلزم القسم الثالث من الفساد ويبقى الكلام في الثالث واما الايراد على الدليل المختار بانه انما يتم لو لم يمكن حمل الخاص على العام مجازاً او اضماراً ليوافق العام اذ لو امكن ذلك لم يلزم من العمل بالعام الغاء الخاص بل انما يلزم منه حمله على المجاز فلا يلزم من العمل بكلا منهما الا ارتكاب مجاز في الاخر ولا يلزم الغاء ولا نسخ فلا بد من ملاحظة ترجيحات المجاز من الطرفين من الشهرة والشيوع وغيره وذلك يختلف باختلاف المواد فقد عرفت ما فيه واما الاضمار فهو ايضاً اسوة النسخ وغيره يقتضي الغاء الخاص هذا مبني على عدم جواز النسخ قبل حضور وقت العمل بالمنسوخ والا يكون نسخا على التقديرين كذا قيل وليتوجه اعتماد تم الكتاب بعون الملك الملك الوهاب في يد اقل خلق الله محمد رضا بن كهف الحاج حاجي قربان علي اللاهيجي الجيلاني في يوم الاحد في تاسع شهر محرم الحرام في دار السلطنة الاصفهان سنة ١٢٣٤

الخاص عام

الفقه في اللغة الفهم يقال فقه الرجل بالكسر اذا فهم والفهم منه قوله تعالى لا يفقهون وليكن لا تفقهون تسبيحهم وقيل الفهم جودة الذهن واستعداد ملكات الاراء والكمان المتصف جاهلاً كالعامي الفطن ثم غلب في اصطلاح الشرع تشريعه على علم الدين لشرفه فكأنه المستحق لاطلاق اسم الفقه عليه دون غيره ومما ينبغي ان يعلم في هذا المقام ان القوم فسروا اصول الفقه بمعناه الاضافي او لا ثم بمعناه العلمي لظهور المناسبة بينهما وليكون الشروع على بصيرة واما المصنف فلم يتعرض لهما لان المعنى الاضافي لا غرض له في معرفته والمعنى العلمي لا حاجة اليه لان التصور بوجه ما يكفي للشروع فيه واما تعريفه للفقه فيمكن ان يكون لوجهين احدهما ان الفقه غاية لهذا العلم فعرف غايته ليعرف الطالب رفعة قدره وسمو محله فيزداد رغبة ويوفيه حقه من الجد في تحصيله بحسب تلك الفائدة وثانيهما ان يعرف ان هذا العلم كيف كيفية الاستدلال بيان ذلك انه علم من هذا الحد ان الاحكام مستنبطة عن الادلة التفصيلية وهذا العلم باحث عن احوال الادلة الاجمالية فقد علم ان ادلة الفقه مندرجة تحت موضوعاته فيعلم تادي البحث عن تلك الاحوال من الموضوع الى الادلة التفصيلية هذا ويمكن ان يقال المصنف وافق القوم في تفسيره بالمعنى الاضافي الا انه ترك تفسير الاصول بحسب هذا المعنى لانه معلوم يعلم كل احد انه يبتني عليه غيره وعرف المضاف اليه اعني الفقه فعلم ان اصول الفقه معناه الاضافي مجموع ما يبتني عليه الفقه من القواعد ثم اطلاقه على المعنى العلمي ظاهر باعتبار اضافة العلم الى تلك القواعد فيقال هو علم بما يبتني عليه الفقه هو العلم العلم اذا اطلق على العلوم المدونة فاما ان يراد به الملكة الحاصلة بتكرر المسائل مسائل مباشرة بعد اخرى او نفس تلك المسائل او نفس الادراك المتعلق بها هذا اذا لم يذكر متعلقه واما اذا ذكر كما في هذا المقام فالظاهر هو الاخير بالاحكام ان اريد بها الاحكام المعروفة عندهم اعني الوجوب واخواته يرد ان كل واحد من قيدي الشرعية والفرعية زايد وان اريد بها المسائل اعني نسب المحمولات الى الموضوعات يرد انه لا يصح ذلك بدون قرينة صارفة ويمكن الجواب باختيار الثاني والقرينة هي قوله عن ادلتها لان المكتسب عن الادلة هي النسب المذكورة دون الوجوب نفسه ثم الاحكام اما ان يكون بمجرد

هو العلم

غيره

العقل او من اجل الوضع والاول عقلي كالاحكام الهندسية والحساب والثاني اما ان يكون الوضع من الشرع
او من غيره والثاني وضعي كالاحكام النحو واللغة والاول اما ان يكون اعتقاديا لا يتعلق بالقصد الى
كيفية عمل كمعرفة الصانع وصفاته وهو شرعي اصلي او يتعلق كوجوب القراءة وهو شرعي فرعي اذا
عرفت ظهر لك معاني القيود المذكورة وفوايدها   عن ادلتها التفصيلية وهي الكتاب والسنة
والاجماع ودليل العقل والظرف اما متعلق بالعلم او صفة للاحكام والثاني انسب لفظا ليطابق القيدين
السابقين والاول اظهر معنى لان المقصود من هذا القيد اخراج علم الله سبحانه وخروجه ظاهر
على الثاني دون الاول الا باعتبار ان تعليق الشيء على الموصوف بالصفة مشعر بالعلية فيفهم ان العلم
ايضا حاصل من الادلة ثم ان اضافة الادلة الى ضميرها دالة ان الفقيه لا بد من ان يكون له اقتدار على
الاكتساب بكل واحد منها حتى لو قدر على الاكتساب ببعضها دون بعض لا يكون فقيها في الاصطلاح
وفي توصيفها بالتفصيلية اشارة الى ان ليس المراد بها على وجه الاجمال كما هو موضوع هذا الفن على
وجه التفصيل اعني الادلة التفصيلية الجزئية المنصوبة على الاحكام المخصوصة وههنا بحث وهو ان
حكم العقل غير مستند الى الشرع فكيف عد من الاحكام الشرعية ويمكن ان يجاب بان المراد
بالحكم الشرعي اعم من ان يكون مستندا الى قوله او فعله او تقريره وهذا مستند الى تقريره لان
الشارع لما لم ينقله من الاصل كانه قررنا عليه فالحكم العقلي حكم شرعي تقريري   وخرج بالفرعية
الاصولية قال الشريف وفي عد الاصولية من الشرعية اشارة الى ان الاعتقاديات في ان استقل
باثبات العقل يجب اخذها من الشرع ليعتد بها   وبقولنا عن ادلتها علم الله سبحانه وعلم
الملائكة اما خروج علم الله سبحانه فلانه غير مستنبط عن الادلة وعن بعض العلماء الشيرازي مستفاد
من الادلة لان علمه بالاشياء وجب ان يكون على ما هي عليه في نفس الامر فوجب ان يعرفها
بعللها اذا كانت معللة واجيب عنه بان الادلة امارات لا علل موجبة سلمنا لكن العلم بالمعلول
لا يجب ان يكون مستفادا من العلة واما خروج علم الملائكة وعلم الانبياء فلان علمهما
انما هو بالوحي والتعريف دون الاستدلال هذا على مذهبنا اليه من ان النبي صلى الله عليه وسلم ليس بمجتهد واما من
ليس

وعلم الملائكة صح

الى الاحكام صح

بان علمه صح

ذهب الى اجتهاده فلا يخرج علمه بهذا القيد   وخرج بالتفصيلية علم المقلد لان علمه غير مستند الى ادلة
تفصيلية بل الى دليل واحد في جميع الصور وهو هذا ما افتى به المفتي وكل ما افتى به المفتي فهو حكم الله في حقي
كما ذكره المصنف لا يقال علم المقلد تابع لعلم مفتيه فهو ايضا حاصل من الادلة بالواسطة لانا نقول
المتبادر من الحد هو حصول الاحكام عنها بلا واسطة بقي شيء وهو ان علم المقلد يخرج بعموم الادلة
المستفاد منه الاقتدار على الاكتساب بكل واحدة منها كما ذكرنا لان مستنده ابدا دليل واحد
وذلك اي كون حكمه ماخوذا من دليل اجمالي هذا الدليل صغراه وجدانية وكبراه اجماعية
لا يقال المستفاد من كلام المصنف هو ان المقلد يعلم ان هذا حكم الله في شانه بالضرورة ومفتيه ظان
فيلزم زيادة الفرع على الاصل لانا نقول المراد انه يعلم ان ذلك حكم الله في شانه ظاهرا لا في نفس
الامر   واورد على هذا الحد ان الحد عند الاصوليين هو المعرف الجامع المانع سواء كان حقيقيا
او رسميا فلا يرد ان التسمية حدا يتوقف على كون المذكور فيه ذاتيات وانه ممنوع على ان الحد كما يكون
حقيقيا كذلك يكون اسميا والذاتيات في الاسمي امر اعتباري فلا يتوجه المنع المذكور
الكل ان المراد بالاحكام البعض وذلك يحمل اللام على الجنس الشامل للكل والبعض فلا يرد ان الترديد
بين الكل والبعض غير حاصر لجواز ان يكون حمله على الاعم فان قلت الكل ان المراد بالبعض المقابل
الكل وهو المعنى الاعم فلم خص ذكر البعض قلت لما كان ذلك الاعم هو مهية الاحكام باعتبار وجودها في
افراد اقلها ثلثة لا بعينها والمتحقق في المهية باعتبار الوجود من غير بيان ارادة الكل او البعض هو
البعض قطعا خصه بالذكر على ان البعض هو مورد الشبهة دون الكل   لم يطرد الاطراد هو
انه كلما وجد الحد وجد المحدود وعدمه هو ان يوجد الحد بدون المحدود فلا يكون مانعا
لدخول المقلد اذا عرفه اي لدخول علم المقلد في حد الفقه او لدخول المقلد في حد الفقيه
لان حد الفقيه بما ذكر يستلزم حد الفقه بالعلم قيل دخول المقلد انما يلزم على تقدير ارادة
البعض على الاطلاق واما على تقدير ارادة المعين او الاكثر على ما اختاره الآمدي حيث قال

وهو من افراده فالحد مطرد والفرق بين الجوابين ان بناء الاول على ان المذكور ليس من افراد الفقه
وهو غير داخل في حده فلم يثبت عدم اطراده وبناء الثاني على انه من افراده وهو داخل فيه فلا يكون
صدق الحد عليه مما يوجب عدم اطراده والضابط في الاول تسليم القول المورد انه ليس بفقيه في
الاصطلاح وفي الثاني منع له بقي شيء وهو ان الحد يصدق على من علم حكما واحدا كذلك وهو
خلاف المشهور وقال العلامة الشيرازي شرط جمهور المتشرعة في اطلاق الفقيه كون الاحكام
ثلثة فما فوقها ولعل وجه ذلك ان الجمع المحصص لا يطلق على اقل من ثلثة وفيه نظر لان عموم الجمع باعتبار
الاجزاء لا باعتبار الجزئيات كما حقق في محله وكون العالم بذلك فقيها اشارة الى انه لا منافاة
بين كونه فقيها ومقلدا الان ذلك بالاعتبارين اذ المراد بالعلم بالجميع التهيؤ اي لا يشترط
حصول الكل ولا البعض بالفعل فلا يرد ان ذلك ممتنع لان الاحكام غير متناهية لا يمكن حصولها لاحد
بالفعل وهو ان يكون يعلم من هذا التفصيل ان المراد من التهيؤ هو الاستعداد القريب الى
الفعل وهو ان يكون له ملكة الاقتدار على استخراج الاحكام الجزئية من القواعد الكلية وربما
يقال التهيؤ اما متعذر او متعسر فلا وجه لجعله مناطا للاحكام مع ثبوت التكليف بالكل وجد
والجواب ان التعذر ممنوع والتعسر مسلم ولا يضر واطلاق العلم على هذا التهيؤ شائع
فالفقيه هو الذي حصل له بممارسة احوال الادلة التي يبحث عنها في علم الاصول ملكة يقتدر بها
على استنباط الاحكام الجزئية عن الادلة التفصيلية ولا يرد ان مسائله حاضرة عنده على التفصيل
قال الشريف والتفصيل ان المعنى الحقيقي للفظ العلم هو الادراك ولا بد له من متعلق هو المعلوم اعني
القواعد وله تابع في الحصول يكون ذلك التابع وسيلة اليه هو الملكة وقد اطلق لفظ العلم على كل
واحد منها اما حقيقة عرفية او اصطلاحية واما مجازا مشهورا وهذا المعنى شائع القول
بان العلم يطلق على هذا حقيقة نادر بل ادعى شارح المواقف جهة اللفظ والمعنى جميعا واعلم
ان كل واحد من الالفاظ المتباينة وبعضها اما ان يكون كليا او جزئيا او مشتركا او حقيقة
او مجازا وان هذا القسم في الحقيقة حصل باجتماع افراد من القسم الاول فيتداخل الاقسام

انه خلاف اجماع اهل اللغة والشرع والعرف لكنه شائع سيما عند المتشرعة وهذا القدر يكفي لصحة
هذا الحمل نعم فيه ارتكاب مجازين احدهما هذا والثاني تعميم الادلة بحيث يشمل الامارات ايضا
الا ان شيوع الاول صار سببا لجوازه في الحد ولفظ الاول صار قرينة للثاني ثم ان في هذا الحمل
تصريح بان القطعيات ايضا داخلة في الفقه ومن خص العلم بالظن والادلة بالامارات كالامام
وغيره منع دخولها فيه وظنية الطريق لا ينافي قطعية الحكم لان الشارع جعل ظن المكلف مناطا
للاحكام وعلة لها اجماعا فاذا اجتهد وظن الحكم جزم بوجود علته اعني ظنه وهو امر وجداني والجزم بالعلة
يوجب الجزم بوجود المعلول بالضرورة فقد افضى ظنه بالاحكام الى العلم بها فلا يمكن ان يتوجه
عدم المنافاة بان المراد بعلمية الحكم المعنى الشامل للظن والقطع فيرجع الى ما اقتضاه المحض لانا
نقول قوله لا ينافيه باباه ضعف ظاهر عندنا لانا نقول بان لله تعالى
حكم معين في كل واقعة لا يختلف باختلاف آراء المجتهدين وحكم المجتهد ان طابقه كان صوابا والا فهو
خطأ ومن فظاهر ان الظن عندنا ليس علة للاحكام لجواز ان يكون خطأ فيلزم تخلف العلة عن
المعلول وقد يجاب بان الحكم الذي جعل الظن مناطا له انما هو الظاهري وهو الذي ذكر في الحد
ووقع التكليف به دون الواقعي لاستحالة التكليف بالمحال وجواز خطاء الظن انما يقدح في عليته
للواقعي دون الظاهري فليتامل واما عند المصوبة القائلين بان كل مجتهد مصيب وهم
الذين قالوا بانه ليس لله في الوقائع حكم معين بل حكمه تابع لظن المجتهد حتى لو ظن خمسة في مسئلة
حكما مخالفا لحكم آخر كان الكل حكمه تعالى فكل مجتهد عندهم مصيب فتوصيفهم بما ذكرنا للبيان والكشف
فوجه لان الحكم وهو الكلام النفسي اي ايقاع النسبة عندهم تابع لظن المجتهد فاذا حصل
ظن علم وجوده قطعا فيعلم الحكم لان العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول وكانه فهم اي كان هذا
للمصوبة بناء على التصويب وتبعهم فيمن لا يوافقهم على هذا الاصل اعني المخطئة غفلة منهم عن
حقيقة حال هذا الجواب حيث لم يتفطنوا انه لا يصح الا على طريق المصوبة وقد عرفت ما هو
الصحيح فتامل واعلم ان لبعض العلوم كل علم على الاطلاق موضوع يمتاز عن غيره

ويبحث فيه عن احواله ومسائل وهي تلك الاحوال وفائدة وهي ما يترتب عليه ومبادي وهو ما يتوقف
عليه ذات المسائل وهو اما تصور كتصور الموضوع والمحمول واما تصديق وهو ما يتوقف عليه اثبات
المحمولات للموضوعات او نفيها اذا عرفت هذا فنقول الشرف الذاتي للعلم انما هو بالنظر الى
ضده اعني الجهل واما تقدم بعضه على بعض في الشرف انما يعرض له بالنظر الى الغير لا بالذات كتقدم
موضوعه لان العلم بحال ما هو اشرف من العلم بحال ما ليس كذلك او تقدم غايته اذ لا شك ان
فائدة العلم اذا كانت اشرف الغايات واتمها نفعا كان ذلك العلم اشرف العلوم واكملها
قدرا او اشتماله على مبادي العلوم المتاخرة لان المحتاج اليه من حيث انه محتاج اليه اشرف من
المحتاج او نحو ذلك مثل رشاقة المسائل او وثاقة الدلائل ثم الترديد لمنع الخلو لان التقدم اما
من جهة واحدة او من جهتين او من ثلث او من اربع او خمس وعلى هذا يجوز ان يكون العلم اشرف
من الآخر من جهة واخس منه من جهة اخرى ويتفاوت مراتب ذلك بحسب مراتب تفاوت ترا.
وقد يكون اشرف من جميع العلوم لان موضوعه هو ذات الله تعالى اذ يبحث فيه عن صفاته الثبوتية
والسلبية وعن افعاله اما في الدنيا كاحداث العالم واما في الاخرة كحشر الاجساد واشرف الموضوعات
وغايته وهي الترقي من التقليد الى الايقان والارشاد للطالبين والزام المعاندين وحفظ
قواعد الدين عن ان يزلزلها شبه المبطلين وصحة النية باصلاحها في الاعمال وصحة الاعتقاد
بقوته في الاحكام المتعلقة بالافعال وبعد ذلك كله الفوز بالسعادة الاخروية اكمل الغايات
واحداها نفعا وهو مبدأ لجميع العلوم الشرعية فانه اساسها واليه يؤول اخذها واقتباسها
فانه لم يثبت وجود صانع عالم قادر مكلف مرسل منزل للكتب لم يتصور علم تفسير اصلا ولا
حديث ولا علم فقه ولا علم اصوله فان كلها متوقفة على علم الكلام ومقتبسة منه ومسائله
اشرف المسائل لانها صفات الله ودلائله يقينية يحكم بها صريح العقل وقد تايدت بالنقل وهي
الغاية في الوثاقة بخلاف العلم الالهي فان ادلته لكون بعضها مخالفة للنقل تتهم بانها ماخوذة
من الاوهام الباطلة لا من صراحة العقول فلا وثوق بها فهو اذن اشرف العلوم بحسب

جميع موجبات الشرف ومرتبة هذا العلم متاخرة عن غيره بالاعتبار الثالث اي مرتبة الفقه
متاخرة عن غيره من العلوم الخمسة المذكورة لاشتمال تلك العلوم على مبادئه فيختص التاخر بهذا الاعتبار
مع ان له تاخرا عن الكلام بالاعتبار الاول ايضا لان ذلك سببا لتاخره عن الكل فلانه
يبحث في هذا العلم اي الفقه بحيث ان التكليف المستفاد من هذا الخطاب بطريق الوجوب ومن
ذاك بطريق الندب الى غير ذلك ولا شبهة في ان البحث عن كيفية التكليف موقوف على
معرفة نفس التكليف ومعرفة التكليف بدون معرفة المكلف محال والخطاب التكليفي اما كتاب
او سنة فعلى الاول لا بد من وجود الصانع وصفاته الذاتية كالعلم والقدرة والفعلية لكونه منزلا
للكتب مرسلا للرسل الى غير ذلك ثم معرفته يتوقف على حدوث العالم لان المحوج الى الصانع
عند المليين اما نفس الحدوث والامكان بشرطه او هما معا وعلى الثاني لا بد من معرفة
الرسول ومعرفة صدقه المتوقف على معرفة المعجزة والعلم المتكفل لجميع ذلك هو الكلام
وعلم اصول الفقه متضمن لبيان كيفية الاستدلال مثلا اذا ثبت في الاصول ان العام وجب
حمله على العموم ان لم يظهر مخصص بعد الفحص ومفهوم الشرط حجة ان لم يعارض بالصريح فالفقيه اذا
وجد خطابا عاما ولم يظهر له مخصص بعد الفحص يحمله على عمومه والا فعلى خصوصه وان وجد خطابا فيه
شرط يعمل بمفهومه بدون المعارض او يطرحه معه وعليه فقس واما تاخره عن علم اللغة فالمراد
بها ما يعم متن اللغة وغيره فيشمل المعاني والبيان ايضا واطلاقها على هذا شائع ومما يؤيد ذلك
انه صرح في باب المرجحات ان هذين العلمين مما يحتاج اليه المجتهد في الاستنباط وتوقف
معرفة الكتاب والسنة على معرفتها ظاهر ظاهر لان الكتاب والسنة لكونهما عربيين
يحتاج العلم بهما الى معرفة اوضاع مفردات الالفاظ ومركباتها وكيفية جواهر الكلمات
وهيآتها ليمتاز الحقائق من مجازاتها والاشتراك والاضمار والحذف الى غير ذلك وكل ذلك
يعلم من العلوم المذكورة لاحقه لغيره اما لذاته او لامر يساويه سواء كان ذاتيا
او عرضيا واما اللواحق بواسطة امر اخص او اعم فليس العلم باحثا عنه كما صرح به في الشفاء

ويسمى تلك الامور مسائل اي تسمى تلك الامور اللاحقة من حيث انها لاحقة مسائل لا
بالنظر الى ذواتها من حيث هي لان المسائل هي المحمولات باعتبار انتسابها الى الموضوعات
اثباتا او نفيا لان البرهان انما يقام عليها لا على ذواتها ويسمى مجموع ذلك بالمبادي اصطلحوا
على اطلاق المبادي على هذا المعنى وربما يطلق على معنى آخر اعم من المذكور وهو ما يتوقف عليه المسائل
ذاتا او تصورا او شروعا فيندرج فيه ايضا تصور العلم والتصديق بفائدته وغير ذلك مما ينبغي
ان يذكر في المقدمة ولكن هذا غير مراد هنا من حيث كونها عوارض لافعال المكلفين
متعلق بالبحث وفيه تنبيه على ما ذكرنا من ان المسائل هي المحمولات من حيث انتسابها الى الموضوعات
ومباديه المراد بها المعنى الاصطلاحي فلا يرد ان من جملة ما يتوقف عليه هو تصور الفقه
والتصديق بفائدته ولم يذكرهما لانهما من جملة مباديه بمعنى آخر وهو غير مراد ههنا نعم يرد من جملة
مباديه التصورية بحسب الاصطلاح تصور المحمولات ولم يذكره فتامل كالكتاب الخ ان قلت
مباديه التصديقية منحصرة في هذه الثلثة فالمناسب ان يقول وهي الكتاب الخ لا صيغة التمثيل قلت
الانحصار فيها ممنوع فان من جملتها المقدمات العقلية كما مر ولو سلم فمباديه متكثرة بحسب المفهوم
وان كانت في الوجود منحصرة فصح التمثيل في نبذ النبذ بفتح النون وسكون الباء الشيء
اليسير يقال ذهب ماله وبقي نبذ منه وفي راسه نبذ من شيب واصاب الارض نبذ
من مطر اي شيء يسير تقسيم هذا التقسيم للمفرد باعتبار نسبته الى المعنى بالاتحاد والتعدد الى
اربعة اقسام كلاهما متحدان وكلاهما متكثران واللفظ متحد والمعنى متكثر وعكسه اللفظ
والمعنى ان اتحد المراد بالمعنى ما يقصد باللفظ سواء كان حقيقيا او مجازيا بدليل عده الحقيقة والمجاز من
اقسام متكثر المعنى فيه نظر لان النص والحرف ان اتحد معناهما دخلان في هذا القسم مع انهما
لا يتصفان في المشهور بالكلية والجزئية فان منع نفس تصور المعنى اي مجرد ملاحظة العقل له
من غير ملاحظة نفس الامر ويخرج الكليات مطلقا وان لم يوجد له فرد او وجد فرد وحصول المراد
بالشركة اي الشركة ايجابا لان الجزئي يشترك في مفهومه الكثيرون سلبا الصدق سلبه عنهم طرا واعترض
بان مفهوم زيد في ذهننا يصدق على مفهومه في اذهان غيرنا واجيب بالمنع من ذلك لان هذا المفهوم
مغاير لذلك قطعا وهو الجزئي اي ذلك اللفظ هو الجزئي كما ان الكلي في قوله هو الكلي هو اللفظ

بدليل قوله ثم الكلي اما ان يتساوى معناه ولان الكلام في اقسام اللفظ واطلاق الكلي والجزئي على اللفظ
مجاز من باب تسمية الدال باسم المدلول ثم المراد بالجزئي ههنا هو الحقيقي وقد يطلق على الاضافي وهو
المندرج تحت كلي وبينهما عموم من وجه مطلق لاندراج كل شخص تحت ماهيته وجواز كون المندرج
كليا او يتفاوت والتفاوت اما بزيادة ونقصان وهو في الكميات كالمقدار بالنسبة
الى ذراع وذراعين او باولية او اولوية او بشدة وضعف كالوجود فانه يتفاوت في الخالق
والمخلوق بالاعتبارات الثلثة فانه في الخالق اقدم لكونه مبدءا لما عداه واولى لانه عين ذاته
او مقتضاها ولغيره واشد لان اثار الوجود فيه اكثر وهو المشكك لانه يشكك السامع
في انه متواطئ او مشترك باعتبار توافق افراده في اصل المعنى ومخالفته باحد الوجوه المذكورة
واعترض بان ما به التفاوت ان كان داخلا في المعنى فلا اشتراك لانه في الاشد دون
الاضعف والا فلا تفاوت بين الافراد فيه واجيب بانه داخل في ماهية الاشد لا في نفس
المعنى فالافراد متفاوتة الماهيات فيه وهو مشترك بينهما وان تكثرا اي وان تكثر
اللفظ والمعنى كالانسان والفرس فانهما لفظان لكل منهما معنى مباين لمعنى آخر فالالفاظ
متباينة لتغاير مدلوليها وانما قدمه على البواقي لان تقابله للاول اشد واقوى لمخالفته
له من جهة اللفظ والمعنى جميعا واعلم ان كل واحد من الالفاظ المتباينة او بعضها اما ان يكون
كليا او جزئيا او مشتركا او حقيقة ومجازا وان هذا القسم في الحقيقة حاصل باجتماع افراد من
القسم الاول فيتداخل الاقسام الا انه لا يضر لان هذا التقسيم اعتباري لا بحسب الذات
فلا ينافيه التداخل لان مورد القسمة مطلق المفرد واحدا كان او اكثر وحاصله انه اما ان لا يعتبر
كثرة اللفظ ولا كثرة المعنى فهو القسم الاول او يعتبر كثرة كليهما فهو الثاني او يعتبر كثرة الاول
دون الثاني فهو الثالث او يعتبر عكسه فهو الرابع كالذات والصفة مثل السيف
والصارم فان السيف دال على الذات والصارم على الصفة اعني القطع كالضدين
المراد بهما مطلق المتخالفين سواء كانا ضدين حقيقيين كالسواد والبياض والاسود مع
الابيض او مشهوريين كالحمرة والصفرة او غير ذلك من اقسام التقابل وان

تكثرت الالفاظ واتحد المعنى فهي مترادفة قال الشريف الظاهر اعتبار كون المعنى الواحد معنى حقيقيا
لكل واحد من تلك الالفاظ لان الترادف انما يجري فيه عرفا اقول فيتجه ان الاول ان الالفاظ
المتكثرة اذا استعملت في معنى واحد مجازا لم يكن داخلة في هذا القسم ولا يمكن ادراجه في الحقيقة
والمجاز بناء على ان المجاز مسبوق بالمعنى الحقيقي لانه اعتبر فيها اتحاد اللفظ الثاني ان الترادف يتحقق
بان يكون كل واحد من هذين اللفظين موضوعا لكل واحد من هذا المعنى وذلك خارج عن قسم
الترادف لاعتبار اتحاد المعنى فيه ويمكن ان يجاب عنهما بان المراد بوحدة المعنى ووحدة اللفظ
عدم اعتبار كثرتها لا اعتبار عدم كثرتها فيندرج الاول في الحقيقة والمجاز والثاني في الترادف لان
عدم اعتبار الكثرة لا ينافي تحققها واعلم ان الالفاظ المترادفة اما كلية او جزئية ولا يمكن التبعيض
نعم يمكن ان يكون كلية وجزئية بالاعتبارين في صورة الترادف في الاشتراك وان
تكثرت المعاني واتحد اللفظ اما ان يراد بالمعاني المتكثرة ما يمكن استعمال اللفظ وان لم يستعمل فيه
بالفعل او يراد بها ما استعمل فيه اللفظ فان اراد الاول واراد بالمشترك ما وضع لكل واحد ابتداء
فيرد ان هذا باطل لان من جملتها معنى مجازيا واللفظ لم يوضع له كذلك ولو اراد ما وضع لبعض دون
بعض فيرد ان هذا قسيم اعني الحقيقة والمجاز وان اراد الثاني فيرد ان كون اللفظ موضوعا لاحدهما
على تقدير وعدم وضعه لكل واحد منها ابتداء ممنوع لجواز ان يكون جميع ما استعمل فيه اللفظ معنى
مجازيا فلا يصح جعله من الحقيقة والمجاز فمن وضع واحد المراد به وضعه لكل واحد من تلك
المعاني ابتداء بلا مناسبة لوضع آخر سواء كان الواضع واحدا او متعددا من اهل اصطلاح واحد
او لا ومن اعتبر اتحاد الاصطلاح في الوضع فقد سها فان اللفظ اذا وضعه طائفة لمعنى وطائفة اخرى
لمعنى آخر من غير ملاحظة الوضع الاول كان مشتركا مع عدم صدق التعريف عليه على هذا التقدير وقد
ظهر لك ان الوضع في المشترك متعدد فلا يندرج فيه نحو هذا مما كان الوضع فيه عاما والموضوع له كل
واحد من الافراد لانه موضوع له بوضع واحد ولا يندرج ايضا في باقي الاقسام فالحصر فيها لا يخلو
من شيء فهو المشترك اي فهو مشترك فيه بالنسبة الى المعنيين جميعا ومجمل بالنسبة الى كل واحد
منهما فان كون اللفظ موضوعا لهذا وحده ولذاك وحده معلوم فكان مشتركا فيه من هذه الحيثية

وكون المراد عند اطلاقه هذا او ذاك غير معلوم فكان مجملا من هذه الجهة لعدم وضوح دلالته والمشترك
ايضا اما كلي او جزئي بالنظر الى كل معنييه او احدهما فقط وان خص الوضع باحدهما ثم استعمل في
الباقي من غير ان يغلب فيه فهو الحقيقة والمجاز فيه نظر لانه اما ان يعتبر الاستعمال في الحقيقة والمجاز
او لا فعلى الاول لا يستقيم قوله فهو الحقيقة اذ الوضع لا يستلزم الاستعمال اصلا لا في الموضوع له ولا في غيره
ولذا قالوا ان بين الحقيقة والمجاز واسطة وعلى الثاني يلغو قوله ثم استعمل في الباقي والقول باعتبار
الاستعمال في احدهما دون الآخر مما لم يذهب اليه احد واعلم ان المراد بالاستعمال في الباقي هو الاستعمال
لمناسبة مصححة له وانما لم يذكره لظهور ان المجاز لا بد له من علاقة مصححة وان غلب اي
وان غلب استعماله في الثاني وترك استعماله في الاول بلا قرينة فاندفع بهذا ما قيل من الفرق بين المنقول
والمجاز عنده هو الغلبة وعدمها والمجاز قد يغلب على الحقيقة ومع ذلك لا يخرج عن كونه مجازا فلا فرق
بينه وبين المنقول ووجه الدفع ان المراد بالغلبة هذه الغلبة المخصوصة فان وجدت في المجاز فهو
داخل في المنقول باحد الوجوه الثلثة وان لم يوجد فالفرق ظاهر ولا حاجة الى الجواب بان الفرق بينهما
هو ان المجاز لا بد من ملاحظة المناسبة وقت الاستعمال بخلاف المنقول ولا الى الجواب بان المنقول
لا بد فيه من اصطلاح غير اللغة من شرع او عرف عام او خاص سيما لو شرط فيه هجر الاول وكان الاستعمال
لمناسبة هذا القيد لاخراج المرتجل كما ان قيد الغلبة لاخراج المجاز ومنهم من حذفه وادرج المرتجل في
المنقول لعدم المناسبة بل لاجل الوضع ولذا قالوا المناسبة في المنقول ملحوظة حين الوضع لا حين
الاستعمال ويمكن دفعه بان الاستعمال لما كان للوضع والوضع لمناسبة صح القول بان الاستعمال
لمناسبة فهو المنقول المعنى الاول منقول منه والثاني منقول اليه والناقل اما اهل اللغة
او الشرع او العرف الخاص والشرع وان كان مندرجا في العرف الخاص الا انه لشرفه صار مستقلا
بنفسه ولا نصرح به توطئة عن الحقائق الشرعية وان كان بدون المناسبة اي وان كان
الاستعمال بدون ملاحظة مناسبة بينه وبين الاول سواء لم يكن بينهما مناسبة اصلا او كانت
غير ملحوظة فهو المرتجل مثل جعفر الموضوع لغة للنهر الصغير المنقول الى الرجل المسمى به وهو

ملاحظة م

من ارتجال الخطبة والشعر اى ابتداؤهما من غير تروية والمرتجل ايضا ينقسم باعتبار المستعمل الى الاقسام
الثلثة المذكورة في المنقول   لاريب في وجود الحقيقة اللغوية والعرفية اما الاولى فلانه لا شك
ان هناك الفاظا موضوعة لمعان مستعملة فيها كالالف ن والفرس وذلك هو الحقيقة اللغوية
واما الاستدلال على ثبوتها بان هنا الفاظا مستعملة في معان فالكلام ان هناك هذا الاستعمال بحسب الوضع
كانت حقايق وهو المطلوب والا كان لا بحسبه كانت مجازات والمجاز مسبوق بالحقيقة فليس بسديد لان
المجاز مسبوق بالوضع والوضع لا يستلزم الحقيقة واما الثانية فلان هنا الفاظا موضوعة في اللغة
لمعان كالدابة والكلام ثم استعملت بحسب العرف في غيرها لمناسبة اما واشتهرت بحيث صارت
مفهمة له بلا قرينة والمعنى بالحقيقة العرفية سوى هذا   واما الشرعية وهي اللفظ المستعمل فيما وضع
له في عرف الشرع سواء كان ذلك الوضع لمناسبة بينه وبين المعنى اللغوي فيكون منقولا او لا فيكون مرتجلا
والتحقيق في ذلك ان ذلك المعنى اما ان يعرفه اهل اللغة اولا وعلى التقديرين اما ان يكون بينه وبين المعنى
اللغوي مناسبة اولا وعلى تقدير المناسبة اما ان يكون الوضع الشرعي لاجلها اولا فهذه ستة اقسام
والقسمان منها منقولان والبواقي مرتجلة او موضوعات مبتداة   ثم اختلفوا في اثباتها
ونفيها اشار تعالى الى ان لا خلاف في امكانها اذ لا استحالة في وضع الشارع لفظا لمعنى لم يضعه اهل اللغة له
فذهب الى كل فريق ذهب المعتزلة كما صرح به الامام في المحصول والفقهاء كما صرح به الآمدي
في الاحكام وبعض الامامية كالعلامة وغيره الى الاول وذهب القاضي ابو بكر الى الثاني وهم قد اختلفوا
في نقل مذهبه فقيل كما يدل انه حقيقة شرعية فهو عنده باق على معناه اللغوي والزيادات شروط لاعتباره
في الشرع مثلا الصلوة الا بمعنى الدعاء والركوع والسجود والتشهد الى غير ذلك من الزيادات شروط
شرعية لاعتباره وقيل هو عنده مجازات لغوية بمعنى انه استعمل في المجموع بمجرد المناسبة لا بالوضع لان
الوضع الثاني خلاف الاصل فلا يثبت الا بدليل وليس فليس اذا اردت زيادة توضيح فنقول ما جرى
في الشرع من الفاظ اما ان يكون بالوضع الثاني او لا والاول اما ان يكون وضعها للمعاني الشرعية
ابتداء من غير ملاحظة مناسبة بينها وبين المعاني اللغوية والزيادات شروط او لا يكون باقية

بل استعملت في المعاني الشرعية مجازا فهذه احتمالات اربعة الاول لم يعلم له قائل وان كان ظاهر كلام
بعضهم يدل على وجوده والثالث قد ينسب الى القاضي كما مر والظاهر ان القاضي غير راض به وانما توهم
بعضهم ان مذهبه ذلك فبقي الثاني وهو مذهب اكثر المخالفين والموافقين والرابع وهو مذهب القاضي
على ما هو المشهور فان قلت قد لا يكون بين ما استعمل فيه اللفظ شرعا وبين معناه اللغوي مناسبة
كما مر فكيف يصح للقاضي القول بانه مجاز لغوي والمجاز لا بد له من المناسبة المصححة للتجوز قلنا عدم وجود
المناسبة في بعض المعاني انما هو مذهب من قال بالحقيقة الشرعية والقاضي لم يقل به ولا يسلم ذلك
بل يقول بعموم المناسبة   وقبل الخوض في الشيء الدخول فيه يقال خاض في الماء يخوضه خوضا اى
دخل ولما كانت الحقيقة الشرعية تطلق على امرين احدهما ما في كلام الشارع والثاني ما في كلام اهل
الشرع اعني الفرقة المتشرعة من الفقهاء والمتكلمين وكان النزاع انما هو في ثبوت الاولى دون الثانية
بين محل النزاع ليمتاز عن غيره ويرد النفي والاثبات على محل واحد   واستعمال الزكوة في القدر المخرج
الظاهر ان المضاف محذوف اى في اداء القدر المخرج ليناسب ما بعده وما قبله ولما سيجيء من قوله
وان الزكوة لاداء مال مخصوص ولان الزكوة تتصف بالوجوب والمتصف به هو فعل المكلف
في ان صيرورتها كذلك اى صيرورة الالفاظ المذكورة حقايق في تلك المعاني عند اهل الشرع اما لاجل
وضع الشارع فيكون استعمالهم بناء على وضعه ولا يكون لهم وضع واصطلاح واما لاجل انهم وضعوها بعد
ما استعملها الشارع مجازا بحيث يدل عليها بغير قرينة   اشارة الى ان المراد بالوضع والتعيين
ما كان بين اللفظ والمعنى الحقيقي لا ما كان بينه وبين المعنى المجازي اذ الوضع يطلق على الوضع المجازي ايضا
فالتقييد بالحيثية لاخراجه واللام في ليكون للتعليل وما بعدها علة غائية للوضع   فيكون حقائق
عرفية خاصة لا شرعية اما انها حقائق عرفية فلاستناد الوضع الى عرف المتشرعة واما انها ليست
بشرعية فلان الشرعية هي التي وضعها الشارع وهذا الوضع انما هو من المتشرعة   بناء على الاول
وهو ان يكون الوضع باعتبار الشارع وانما وجب حملها على هذا التقدير على المعاني الشرعية اذ
الظاهر ان المتكلم الشارع انما هو باصطلاحه   بناء على الثاني وهو ان يكون استعمال الشارع

لها بطريق المجاز وانما وجب حملها على هذا التقدير على المعاني اللغوية لان الظاهر ان الشارع متكلم
على قانون اللغة ولان حمل اللفظ على المعاني المجازي موقوف على القرينة وبدونها يحمل على المعنى الحقيقي
قطعا   فانها يحمل على الشرعي بغير خلاف اما على تقدير وضع الشارع فلان ظاهر حال المتشرعة انهم
يتكلمون على عرفه واما على تقدير وضعهم دونه فلان ظاهر حالهم انهم يتكلمون على عرفهم وهذه الالفاظ
بالقياس اليهم حقايق عرفية   احتج المثبتون هذا الاحتجاج يتم بثلث مقدمات الاولى بيان
ان الالفاظ في الشرع مستعملة في غير المعاني اللغوية واليها اشار بقوله بانا نقطع الثانية بيان
انها حقايق في ذلك الغير واليها اشار بقوله ثم ان هذا ولا يتم بالاولى وحدها لاحتمال التجوز ولا بها
مع الثانية لاحتمال ان يكون حقيقة عرفية لا شرعية   بانا نقطع اى نقطع بان لفظ الصلوة
مستعمل في الركعات المخصوصة مع ما فيها وبذلك بطل احتمال كونها باقية على معناه اللغوي قوله
وان الزكوة لاداء مال مخصوص انما لم يفسر الزكوة بالقدر المخرج تنبيها على ما ذكرنا   ونقطع
ايضا اشارة الى بطلان ما ذكره القاضي من انها مجازات لغوية قوله وذلك علامة الحقيقة
وقد يقال اولا الحقيقة عدم سبق الغير الى الفهم والا لانتقض بالمشترك والجواب ان السبق ايضا من
علامة الحقيقة على ان سبقه الى الفهم يستلزم عدم سبق الغير ضرورة وثانيا المجاز قد يشتهر بحيث
يسبق المعنى المجازي الى الفهم والجواب ان المجاز ان بلغ تلك المرتبة صار حقيقة شرعية كما قال
الشريف في لفظ الوجه المتبادر منه خصوص الخارج   ثم ان هذا هذا اشارة الى سبق هذه المعاني
الى الفهم وجعله اشارة اليه والى ما سبق من كونها اسما للركعات المخصوصة تعسف ظاهر اذ الخصم
لا ينكر هذا   واورد عليه انه لا يلزم هذا الايراد لا وجه له لانه لا يتوجه الى شيء من المقدمات
الثلثة التي بناء الاستدلال عليها فان قلت لعله يرجع الى الثانية بمنع السبق قلت السبق في الجملة
مما يقول به الكل فمنعه منع المتفق عليه بين الفريقين فان قلت لعله يمنع في عرف الشارع
قلت فعلى هذا حاصل وحاصل ما سيجيء من قول المصنف اما في الحجة فلان دعوى كونها متحدة بديهي
عليه فيكون لغوا فان قلت لعله يرجع الى الثالثة وهو منع كون ذلك بتصرف الشرع لاحتمال

علامة

كونه بتصرف اهل الشرع فيلزم من ذلك كونها في الشرع مجازات فاكتفى بذكر اللازم عن الملزوم قلت
هذا ايضا حاصل ما ذكره المصنف بعد ذلك كما تعرفه فتامل   بل يجوز كونها مجازات لتحقق العلاقة
بين المعنيين فان الدعاء والامساك والقصد المطلقين اجزاء لهذه المعاني والنماء والتطهير سبب
عن اداء مال مخصوص   فهي ممنوعة اى الدعوى المذكورة اعني السبق ممنوعة وهذا المنع
عائد الى التعليل اعني السبق على تقدير ارادته في عرف الشرع وهو الذي جعل في الاحتجاج مقدمة اولى
اذ هو ثابت في الجملة فمنعه مكابرة   وان كانت بالنظر اى ان كانت الدعوى المذكورة الى
اطلاق اهل الشرع من الفقهاء والمتكلمين فهي مسلمة وتسليم الحقيقة يعود الى المقدمة الثانية لكن
الحصر المستفاد من المقدمة الثالثة ممنوع لجواز ان يكون ذلك بتصرف اهل الشرع فاللازم على
تقدير تسليم المقدمة الثانية ومنع الثالثة هو كون تلك الالفاظ حقايق عرفية لاستناد الوضع الى
عرف اهل الشرع لا حقايق شرعية لعدم استناده الى الشارع وانما جعلنا لزوم هذا مبنيا على التسليم
وحده كما هو ظاهر كلام المص لان اللزوم بمجرد تسليم الثانية بدون منع الثالثة غير متحقق كما لا يخفى
على المنصف   واما في الوجه الاول يعني انه اريد بمجازيتها ان الشارع استعملها مجازا ثم اشتهر
في عرف اهل الشرع فافاد بغير قرينة وهذا معنى الحقيقة العرفية للمتشرعة فقوله فذلك معنى الحقيقة الشرعية
ممنوع   واما في الوجه الثاني توضيحه انك ان اردت تفهم هذه المعاني من الالفاظ عند الاطلاق
بغير قرينة فهمها عند اطلاق الشارع فهو ممنوع لانه محل النزاع وان اردت فهمها عند اطلاق
اهل الشرع فمسلم لكن لا يجديك نفعا لان اللازم حينئذ كون هذه الالفاظ حقايق عرفية لهم لا شرعية
ولا ينافي ذلك كونها مجازات لغوية بالنظر الى اطلاق الشارع لفهمها اى غير المعاني اللغوية وهو
المعاني الشرعية والثانية اما باعتبار المضاف اليه او باعتبار تعدد الغير معنى   حيث انهم
بيان للملازمة يعني انهم مكلفون بما يتضمنه تلك الالفاظ من المعاني الشرعية ولا ريب ان
فهم المكلف شرط في صحة التكليف وذلك الفهم انما يحصل من جهة النقل فلا بد له من تفهيمهم اي
خبر بان التكليف انما وقع بالعمل بالمعاني المرادة من تلك الالفاظ وكون الفهم شرطا له انما تقتضي

قوله م

تفهیم تلک المعانی المقصودة منها وحصل ذلک بالبیان النبوی صلعم قولا وفعلا وتقریرا مثل صلوا کما رایتمونی اصلی خذوا عنی مناسککم الی غیر ذلک من احکام الصوم والزکوة ونظایرهما ویشهد علی ذلک التتبع فی الاحادیث النبویة المشعرة بتفسیر الالفاظ المستعملة فی غیر معانیها اللغویة ولا یقتضی تفهیم ان تلک الالفاظ منقولة الی تلک المعانی او موضوعة لها فی عرف الشرع فاللازم من بیان الملازمة هو تفهیم المعانی لا تفهیم نقل اللفظ الیها لا وضعها لها وما ذکره فی ابطال اللازم کله مدخول لانا نختار اولا ان نقل تفهیم المعانی ثبت بالتواتر قوله والا لما وقع الخلاف فیه قلنا الخلاف لم یقع فی تفهیم تلک المعانی التی وقع التکلیف بها بل انما وقع فی کون اللفظ حقایق فیها او مجازات وهذا لیس مما وقع التکلیف وثانیا ان نقله ثبت بالاحاد قوله وهو لا یفید العلم مبنی علی اعتبار القطع فی الاصول وهو ممنوع ولو سلم فکون المراد من تلک الالفاظ هذه المعانی لیس من مسائل الاصول بل المسئلة الاصولیة هنا انها حقایق او مجازات والفرق بینهما ظاهر ثم ان هذا الدلیل علی تقدیر تمامه ینفی کون تلک الالفاظ مجازات ایضا اذ تفهیم المکلف کما یلزم فی الحقیقة کذلک یلزم فی المعانی المجازیة اذا کانت مرادة للشارع والمستدل لا یقول کما عرفت مذهبه انفا ودل علیه دلیله الاتی حیث ینفی کونها حقایق والحاصل ان اصل الاستعمال فی المعانی الشرعیة ثابت والنزاع انما وقع فی کونها حقایق او مجازات ولو فهمهم ایاها لنقل الینا دلیل علی بطلان اللازم ای فهمهم غیر المعانی اللغویة من المعانی الشرعیة لنقل ذلک التفهیم الینا وهذا صریح فیما قلناه من ان اللازم تفهیم الشرعیة لا نقل اللفظ الیها او وضعه لها والا لما وقع الخلاف فیه ای فی تفهیم المعانی لان التواتر یفید العلم الضروری والضروریات مما لا یخالف فیها ولیس الخلاف فیه واقع وفیه ما عرفت وقال السید رحمه الله الضمیر عاید الی نقل الشارع ایاها الی غیر معانیها اللغویة وانت تعلم ان هذا انما یصح علی تقدیر ان یجعل اللازم تفهیم النقل وقد عرفت انه غیر لازم مما ذکر فی بیان الملازمة علی ان نقلها الیها بمعنی استعمالها فیها مما لا خلاف فیه والخلاف انما هو فی کونها حقایق او مجازات کما صرحوا به بل صرح به رحمه الله ایضا به فی تحریر محل النزاع فظهر ذلک لمن نظر فی کلامه والثانی لا یفید العلم مع ان المسئلة علمیة لکونها

اصولیة وما مر علی ان العادة یقتضی فی مثله بالتواتر وجه اخر توضیحه ان العادة یقتضی فیما یماثل نقل تفهیم المعانی او تفهیم نقل اللفظ الیها کما ذهب الیه ذلک الفاضل مما یتوفر الدواعی علیه بالدواعی حیث التواتر المقتضی للعادة دلت العادة علی کذبها وهذا مثل ما قالوا فی مدعی الرسالة من ان العادة یقتضی بتصدیقه بالمعجزات وحیث انتفی التصدیق بها دلت العادة علی کذبه والفرق بین هذا الوجه والوجه الاول ان الاول یفید ان الاحاد لا فائدة لها فیما نحن فیه وهذا یفید ان لنا دلیلا علی کذبها وعلی التقدیرین فی ساقط عن درجة الاعتبار وفیه نظر لان توافر الدواعی فیما نحن فیه ممنوع ولو سلم فلا نسلم انه یقتضی نقله بالتواتر لجواز ان یکون علیه مشروطة بشرط او بانتفاء مانع فلم یتحقق ذلک الشرط او لم یعدم ذلک المانع لم یتحقق له تاثیر الا یری ان مطلق الاخبار مما یتوفر الدواعی علی نقله لاحتیاج الامة الیه واشتراکهم فیه مع ان اکثره لم یبلغ درجة التواتر بیان الملازمة ان تخصیص الالفاظ باللغات ای تخصیص الالفاظ بها وانتسابها الیها بان یقال هذه الالفاظ عربیة وتلک رومیة انما هو بدلالة تلک الالفاظ فی تلک اللغة علی مدلولاتها بسبب وضعها لها ضرورة ای کون اللفظ عربیا مثلا لیس لذاته بل بدلالته علی ما وضعه العرب بازائه والا لکان جمیع الالفاظ قبل التواضع علیها عربیة والعرب لم یضعوها لتلک الحقایق الشرعیة بل الواضع هو الشارع فتلک الالفاظ لا تدل علیها بوضع واضع لغة العرب فلا تکون عربیة والذی یفهم من هذا الکلام من ان العربی ما کان واضعه العرب هو مناسب لقول من قال ان الواضع هو البشر واما من قال ان الواضع هو الله سبحانه فالمعتبر فی کون اللفظ عربیا عنده ان ینقله العرب ویستعملوه فیما بینهم وعلی هذا کونها حقایق شرعیة لا ینافی کونها عربیة بهذا المعنی اذ العرب نقلوها بعد وضع الشارع واستعملوها فیما بینهم واما بطلان اللازم ابطال اللازم لقیاس استثنائی تقریره لو کانت تلک الالفاظ غیر عربیة لزم ان لا یکون القران عربیا واللازم باطل فالملزوم مثله واشار الی بیان الملازمة بقوله لاشتماله والی بطلان اللازم بقوله وقد قال الله سبحانه یلزم ان لا یکون القران ای کله وانما لم یذکره اکتفاء بما ذکر فی اثبات

بجوز هم نوعها فکل مجاز حادث فی حین تحت نوع من انواعها فهو مجاز عربی داخل تحت الوضع النوعی ومع التنزل ای مع التنزل عن منع الملازمة الاولی وتسلیمها یمنع بطلان اللازم فی الملازمة الثانیة وما ذکرتم فی ابطاله من الایة الکریمة انما یدل علی مطلوبکم لو کان الضمیر لکل القران وهو ممنوع لجواز ان یکون للسورة لا ثبات سنده والدلیل علی هذا الاطلاق اجماع الفقهاء بانه من حلف ان لا یقرأ القران یحنث بقراءة بعضه قیل یحنث بقراءة بعضه باعتبار ان التلبس بجزء الشی هو التلبس بالکل لو لم یتعارف فی مثله التلبس بجمیعه واما اذا تعارف خلافه لهذا لو حلف ان لا یقرأ سورة الم لا یحنث الا بقراءة کلها فان قیل یصدق علی کل سورة وایة انها بعض القران وبعض القران الشی لا یصدق علیه انه نفس ذلک الشی لم یرد ان السورة من جزئیات القران لانه نقیض لمطلوبه لان توجه المنع الی الکبری ظاهر لان حاصلها ان جزء الشی لا یصدق علیه نفس ذلک الشی وهذا باطل لان کل کلی یصدق علی جزئیاته بل اراد انها جزء من القران وجزء الشی لا یصدق علیه انه نفس ذلک الشی لعدم صدق اسم الکل علی جزئیاته کما لا یصدق البیت علی السقف فی عرض بان کون السورة قرانا وعود الضمیر الیها سند المنع وما ذکره المستدل من ان السورة لا یطلق القران علیها ابطال للسند فعلی تقدیر تمامه للحجریة نفعا اذ المنع بحاله واجیب بان هذا السند مساو للمنع فبطلانه یقتضی بطلان المنع ضرورة انه اذا لم یطلق القران علی البعض کان الضمیر للکل فیثبت المدعی وهو ان القران عربی قلنا اجاب بمنع الکبری ای لا نم صدق اسم الکل علی بعض منه وانما یصح فیما اذا لم یتفق البعض والکل فی مفهوم الاسم الذی یصح اطلاقه علی الکل واما اذا اتفقا کما فیما نحن فیه صح ان یقال هو کذا وهو بعض کذا باعتبارین والقران من هذا القبیل لانه کلام منزل للاعجاز بسورة من جنسه وصحة اطلاق القران بهذا المعنی علی الکل وعلی کل بعض منه مما لا خفاء وا ورد علیه بان تشبیه القران بالماء انما یصح لو صح اطلاقه علی ای بعض کان مثل الماء لکنه لیس کذلک اذ لا یسمی کل حرف بل کل کلمة قرانا واجیب بان صحة التشبیه لا یتوقف علی صحة اطلاقه علی ای بعض منه

مثل المشبه به بل علی ما یصدق علیه المعنی الذی وضع القران بازائه وهو ما ذکرناه ومنهم من فسر القران بالمعنی اللغوی اعنی المتلو او المجموع وهو بهذا التفسیر یصدق علی الکل والجزء والسؤال المذکور لا یرد علیه بالاعتبارین ای یصدق علیها انها قران باعتبار وجود مفهومه فیها وانها داخلة فیه باعتبار انها جزء للجملة التی وجد فیها مفهومه علی انا نقول جواب یتعلق بمنع الکبری ایضا ای لا نم عدم صدق اسم الکل علی الجزء وانما یکون هذا فیما اذا لم یشترک اللفظ بینهما لفظا واما علی تقدیر الاشتراکة اللفظیة بان یکون القران موضوعا للکل لبعض والمجموع اشتهر وضعا اخر فیصح بهذا الاعتبار ان یقال السورة بعض القران والمراد بالقران المجموع من حیث هو بقرینة ذکر البعض ولا ینافی ذلک صحة اطلاق القران علیها بوضع اخر اذ جواز اشتراک اللفظ بین الکل والجزء مما لا سبیل الی نفی جوازه ثم کون القران مشترکا لفظیا بینهما لقوة الوضع فی الاول وکثرة استعماله بالنسبة الی الثانی ولکون الاشتراک اللفظی خلاف بنی الجواب علی الاشتراک المعنوی اولا وذکر الجواب المبنی علی الاشتراک اللفظی واقع فی لغة العرب لثبوت العین للباصرة والذهب والقرء للطهر والحیض والجون للاحمر والابیض والاسود وغیر ذلک مما یظهر بالتصفح فی کتب اللغة وقد احاله شرذمة بالکسر القلیل من الناس وهم یقولون کل ما یدعی اشتراکه بحسب اللفظ فهو اما مشترک معنوی او موضوع لواحد ثم خفی موضوع الحقیقة لخفاء قرینة المجاز ثم شاع جمیعا وانت تعلم ان تصریح اهل اللغة بان هذا اللفظ موضوع لهذا ولذاک وتردد الذهن عند سماعه یدفع هذا الاحتمال البعید وهو شاذ ضعیف ای نادر ساقط عن درجة الاعتبار لکونه مخالفا لاهل اللغة وجمهور الاصولیین وهو مع ذلک ضعیف لما ذکر ولضعف شبهتهم حیث قالوا لو وقع لاختل المقصود من الوضع وهو الافهام واللازم باطل اما الملازمة فلان الفهم لا یحصل مع الاشتراک لتساوی نسبته الی الجمیع والجواب منع الملازمة لانه لا اختلال مع القرینة والتطویل لیس بلا فائدة اذ قد یقصد افهام شخص دون غیره وان الاجمال فی المعنی قد یقصد من اللفظ کالتفصیل لغرض من الاغراض لا یلتفت الیه لانه اذا کان مخالفا لاهل اللغة وجمهور الاصولیین ولیس لها تمسک بخلاف عنه جری ثم ان القائلین

الضام

وجود م

اللفظ بعده علی وجه لیشعر بالتبعیة قوله والحق ان الاشتراک صح صح

قوله صح

الملازمة على ان القران عند المستدل انما يطلق على الكل فلا حاجة الى ذكره وما بعضه خاصة
اى دون بعض آخر وانما قيد به ليصح قوله لا يكون عربيا كله لان عربية البعض المطلق لا ينافى
عربية الكل وقد قال الله سبحانه يعنى ان اللازم وهو عدم عربية القران باطل بدليل قوله
سبحانه انا انزلناه قرانا عربيا حيث ان الضمير يعود الى كل القران فيستفاد منه ان القران
كله عربيا والجواب عنه الاول قد عرفت سابقا جوابا آخر عنه والفرق بين الجوابين
من وجوه الاول المنع فى هذا يتعلق تارة ببطلان اللازم واخرى ببطلان الملازمة بخلاف
السابق فانه يتعلق بالاول فقط الثانى ان التفهيم فى هذا بالترديد والقراين كما فى الاطفال
فانه اذا ردد اللفظ وكرر يحفظونه ويفهمون معناه بالقرينة بخلاف الاول فان التفهيم
فيه بالاخبار الثالث ان النزاع يجرى مطلقا سواء جعل اللازم تفهيم المعانى الشرعية وتفهيم
نقل الالفاظ اليها بخلاف الاول فانه يجرى على الاول فقط والباء فى قوله باعتبار للاستعانة
وفى قوله بالقراين للمصاحبة وهذا طريق قطعى اشارة الى التفهيم بالترديد والقراين
لا يقال التفهيم بالقراين انما يدل على التجوز لا على الوضع فكيف يحصل لهم العلم بالوضع منها لانا
نقول المراد بالقراين القراين الدالة على اصل المراد من اللفظ لا على تعينه والاولى معينة
للعلم بالوضع كما فى الاطفال بخلاف الثانية فان اللفظ تدل على المعانى المتكثرة والقرينة تعين
واحدا منها بالارادة وهذه من قراين التجوز فان عنيتم بالتفهيم وبالنقل اى بالتفهيم
فى الملازمة الاولى وبالنقل فى الملازمة الثانية والاشعار بان البحث يتعلق بكل واحد
منهما مستقل اعاد الباء ولو اكتفى بالنقل لتم كما لا يخفى ما يتناول هذا اى التفهيم والنقل
باعتبار الترديد بالقراين بطلان اللازم اى لا نم انه لم يقع التفهيم والنقل غاية ما فى الباب
انهما لم يقعا بطريق التواتر والاحاد بل بطريق الترديد والتفهيم بالقراين وان عنيتم به التصريح
لوضع اللفظ للمعنى حتى يكون طريق التفهيم والنقل منحصرا فى التواتر والاحاد منعنا الملازمة

فنقول لا نم لزوم التفهيم والنقل بهذا المعنى لم لا يجوز الاكتفاء بطريق الترديد وما ذكره فى اثبات الملازمة
لا ينفى جواز ذلك وعن الثانى بالمنع من كونها غير عربية هذا منع للملازمة اى لا نم انها لو كانت
حقايق شرعية غير عربية وانما يلزم ذلك لو لم يكن مجازات لغوية والمجازات اللغوية عربية
قطعا غاية ما فى الباب انها لا يكون موضوعة بوضع حقيقى بل بوضع نوعى وح فقوله العرب لم
يضعوها لانه المفروض ان اراد بالوضع الوضع الحقيقى فمسلم لكن بهذا القدر لا يمكن اثبات الملازمة
لان الحقايق الشرعية لكونها مجازات لغوية موضوعة بوضع نوعى وان اراد اعم من ذلك فظاهر
انه ليس بمفروض مجازات لغوية نصب على الحال للمفعول الاول او الثانى ويجوز ان يكون
صفة للثانى فان المجازات الحادثة عربية قبل المجازات الحادثة انما كانت عربية اذا استعملت فى
فى غير المعانى اللغوية بسبب الوضع اللغوى لا بسبب الوضع الشرعى بان كانت موضوعة فى اللغة لمعنى
ثم استعمل فى آخر لاجل المناسبة بينه وبين الاول وما نحن فيه اعنى الحقايق الشرعية انما استعملت
بسبب الوضع الشرعى لا بسبب الوضع اللغوى فكيف يصح القول انها مجازات عربية واجيب عنه
تارة بانه يكفى فى كونها عربية انه يمكن للعرب استعمالها بازاء هذه المعانى تجوزا من جهة المناسبة
والكلام ان استعمال الشارع ليس من هذه الجهة واخرى بانه يكفى فى كونها عربية انها موضوعات
العرب والجواب الاول بعيد اذ يستلزم صحة اتصاف اللفظ الموضوع فى اللغة لمعنى اذا استعمل فى غيره
بسبب وضع آخر بالمجازية وان لم يكن بينهما مناسبة او كانت ولم يكن الاستعمال لاجلها والاولى يمكن
ان يجاب عن اصل الاعتراض بان الشارع انما استعملها بسبب الوضع بسبب عن المناسبة
بين المعانى الشرعية والمعانى اللغوية لا بسبب الوضع مطلقا فهى من حيث الوضع حقايق شرعية
ومن حيث المناسبة مجازات عربية ولا ضير فى ان يكون للاستعمال الواحد جهتان ولن
لم يصرح العرب باحادها هو دفع لما يقال من ان العرب لم يعرف معانى هذه المجازات الحادثة
فكيف وضعوها وقوله لدلالة الاستقراء على تجوزهم نوعها اشارة الى ان ذلك الاعتراض انما
يرد لو اشترط فى المجازات نقل احادها باعيانها عن العرب وليس الامر كذلك لانه انما يشترط فيها

بالوقوع واختلفوا فى استعماله فى اكثر من معنى واحد ولا بد من تحرير محل النزاع فنقول للمشترك فى اطلاقه على معانيه
احوال الاول ان يطلق تارة على هذا واخرى على ذاك ولا نزاع فى صحته وفى كونه حقيقة الثانى ان يطلق
اطلاقا واحدا على المجموع من حيث هو المجموع بان يكون المجموع مناط الحكم ولا نزاع فى امتناعه حقيقة وفى
جوازه مجازا ان وجدت شرائط اطلاق الجزء على الكل الثالث ان يطلق اطلاقا واحدا على هذا وعلى
ذاك بان يكون كل واحد من هذا وذاك مناط الحكم وهذا هو المتنازع فيه والفرق بينه وبين الذى
قبله هو الفرق بين الكل الافرادى والكل المجموعى والنسبة بينهما عموم من وجه لانه يجوز ان يكون لكل
احد لا يوجد للآخر مع جواز اشتراكهما ايضا الرابع ان يطلق ويراد به المسمى وهذا ايضا لا كلام
فى صحته اذا كان الجمع بين ما استعمل فيه من المعانى ممكنا المراد بامكان الجمع صحة ارادتهما فى
اطلاق واحد والكانا متضادين مثل رايت الجون والقرء من النساء واما اذا لم يصح ارادتهما
مثل افعل للايجاب والتهديد وهذا الفرس جون فلا يجوز اتفاقا فجوزه قوم مطلقا اى سواء
كان مفردا او تثنية او جمعا وسواء كان فى الاثبات او فى النفى وتفصيل الاحتمالات ان المشترك
اما مفرد او مثنى وعلى التقديرين اما ان يكون الجمع بين معانيه اولا وعلى التقادير اما ان يستعمل
فى الاثبات او فى النفى و فى الكل خلاف الا فى صورة عدم امكان الجمع فانه لا يجوز اتفاقا
وجوزه فى التثنية والجمع فاذا اريد اطلاق العين الباصرة والذهب قيل عينان واذا اريد حملها
عليهما وعلى الجارية ايضا قيل عيون وزاد بعض هؤلاء يعنى زاد بعض هؤلاء المجوزين صحة
استعماله فى الجميع حقيقة وهو الشافعى انه ظاهر فى الجميع عند تجرده عن القراين فيجب على السامع حمله
عليه وح فالفرق بينه وبين غيره بعد اشتراكهما فى صحة الاستعمال فيه حقيقة من وجهين احدهما
وجوب حمله عليه عنده وعدمه عنده لانه عام ولهذا قيل العام عنده قسمان قسم متفق
الحقيقة وقسم مختلف الحقيقة لنا على الجواز انه حاصل ان المقتضى لجواز استعماله فيهما
وهو الوضع موجود والمانع منه وهو ما تمسك به المانعون مفقود لما سنبينه من بطلانه فالمقتضى
متحقق وفيه نظر لان عدم المانع المخصوص لا يستلزم عدم المانع مطلقا على ان لقايل ان يقول

ارادة المعنى من اللفظ يجوز ان يكون مشروطا بعدم وجود معنى مساو له وزنه مشكل وعلى
كونه مجازا فى المفرد الملخص ان اللفظ موضوع لهذا وحده ولهذا وحده على ان يكون الوحدة قيدا
للموضوع له داخلة فيه بدليل التبادر والتبادر من علامة الحقيقة واذا استعمل فى الجميع واريد منه
هذا وهذا اسلوبا عنهما الوحدة كان مجازا من باب تسمية الجزء باسم الكل والجواب ان اللفظ
وضع لكل واحد منهما لا بشرط الوحدة ولا بشرط عدمها والوحدة وعدمها قيد للاستعمال لا للمستعمل
فيه فيستعمل الحكيم تارة فى هذا وحده وتارة فى هذا وحده واخرى فيهما معا والتفاوت انما هو فى الاستعمال
لا فى المستعمل فيه فكما ان فى حال الانفراد حقيقة كذلك فى حال الاجتماع ودعوى التبادر ممنوعة
فان كل من يدعى جواز ارادة الجميع او وجوبها عند الاطلاق لا يتم ذلك بل الاخير يدعى تبادر الجميع
لكن وجود العلاقة ثم لقايل ان يقول جواز استعمال اللفظ فى معنيين مجازا بين مع وجود
العلاقة مجوز للارادة بشرط ان لا يوجد معنى مجازى مساو للاول فان قلت محل
النزاع ثم المكان قول المصنف فيعتبر ارادة الجميع منه محتملا لمعنيين ظاهرا احدهما ان المراد منه
مجموعهما من حيث المجموع مناط الحكم وح فقوله علاقة الكل والجزء محمول على ان المراد هو الكل والمعنى
الاصلى هو الجزء على ان يكون الموضوع للجزء استعمل فى الكل وثانيهما ان المراد منه كل واحد
منهما مع اسقاط قيد الوحدة بان يكون كل واحد منهما مناط الحكم دون المجموع فالمراد بعلاقة
الكل والجزء ح ان الموضوع للكل اعنى هذا وحده وهذا وحده مستعمل فى الجزء اعنى هذا وحده وهذا
باسقاط قيد الوحدة والسائل حمله على الاحتمال الاول وغفل عن الثانى واعترض عليه بوجهين الاول
ان اطلاقه على المجموع من حيث هو ليس بمحل النزاع بل محل النزاع استعماله فى كل واحد منهما والثانى
بعد التسليم ان استعمال الجزء فى الكل مشروط بشروط مذكورة ولا يوجد شئ منها فيما نحن فيه
اجاب عنه بان حمل كلامه على الاحتمال الثانى وح لا يرد عليه شئ من الوجهين اما الاول فظ
واما الثانى فلان اطلاق الكل على الجزء غير مشروط بتلك الشروط فانتفاؤها فيما نحن فيه
لا يقدح فى صحة ذلك الاطلاق انها فى قوة تكرير المفرد بالعطف فان قولك

جاءني الزيدان بمنزلة قولك جاءني زيد وزيد ولما كان هنا مظنة ان يقال انهما ليس في تلك القوة
اذ كل مفرد في صورة التكرير بالعطف له معنى مغاير للآخر ولا يكفي فيها مجرد الاتفاق في اللفظ بل
لا بد من الاتفاق في المعنى ايضا ولذا تاولوا الزيدين بالمسمى به فلا يصح اطلاقه بدون ذلك التاويل
على الجميع فكيف يكون في قوة تكرير المفرد بالعطف اجاب عنه بقوله والظاهر انت خبير بان
الاتفاق في المعنى وعدمه في التثنية والجمع مختلف فيه والمانع مستظهر ودعوى الظهور لا ينفع فكذا
ما هو في قوته اي لا نسلم ان كونهما في حكمه مستلزما لاتحادهما في جميع الاحكام الا يرى انه صح قولنا جاءني
القوم الا زيدا ولا يصح جاءني زيد وعمرو وبكر الى اخر افراد القوم الا زيدا مع ان الاول في حكم الثاني
فيلزم من ارادته لهما اي توضيحه انه يلزم من ارادته لهما على سبيل البدلية كونه مريدا لاحدهما
خاصة ومن ارادته لهما معا كونه غير مريد لاحدهما خاصة وهو ما ذكرنا من اللازم والجواب
انه مناقشة لفظية لان حاصل السند لا الكلام انه لا يطلق على الجميع مع قيد الانفراد ونحن لا ننكره
ونهاية مقصدنا انه يطلق عليه مجردا عن الانفراد وانتم لا تنكرونه هذا والاصوب ان يمنع
الشرطية الاولى على تقدير كون الانفراد قيدا للمستعمل فيه والثانية على تقدير كونه قيدا للاستعمال
فتامل وغاية ما يمكن ان يقال اي غاية ما يمكن ان يقال من جانب المستدل ان مفهوم المشترك
هذا وحده فاذا استعمل فيهما مسلوبا عنهما الوحدة فلم يكن مستعملا في مفهوميه فيرجع النزاع بيننا
وبينه الى تسمية ذلك استعمالا في مفهوميه لا الى ابطال اصل الاستعمال فانه ايضا معترف
به والامر في ذلك هين وانت تعلم ان بناء هذا الجواب على ان الانفراد قيد للموضوع له واما
على تقدير كونه قيدا للاستعمال فالجواب منع الثانية متعددان في التقدير لان تثنية
الاسم في قوة تكريره مرتين وجمعه في قوة تكريره ثلث مرات فصاعدا فبهذا الاعتبار يجوز تعدد
مدلوليهما بعدة التكرير بخلاف المفرد فانه لا تعدد فيه لا صريحا ولا تقديرا فلا يجوز تعدد
مدلوله فعلى هذا اذا اردنا متعددا من المشترك جاز ان نطلقه عليه مثنى او مجموعا لا مفردا
فان افاد المفرد التعدد اي فان افاد المفرد التعدد وذلك بان يكون كليا محتملا

للكثرة اما حقيقة كمسلم او تاويلا كزيد اذا اطلق على المسمى به فيجوز ح ان يثنى ويجمع ويراد فرد ان
او افراد منه وان لم يكن المفرد مفيدا للتعدد اصلا لا حقيقة ولا تاويلا كزيد اذا لم يأول بالمسمى به
فلا يجوز تثنيته وجمعه لجواز ان يكونا مشروطين بالاتفاق في المعنى ولا يكفي مجرد الاتفاق في اللفظ
وح اما ان يأول المشترك اولا فان ثنى وجمع ويراد مدلولاته اولا يأول فعلى الاول اخرج عما نحن فيه لانه
ح يصير مشتركا معنويا وعلى الثاني منعنا جواز ذلك فان قلت قوله والا فلا معناه وان لم يفد المفرد
التعدد فلا يفيد التثنية والجمع اياه لا انه لا يثنى ولا يجمع قلت نعم ولكن التثنية والجمع يستلزمان التعدد
فعبر عن انتفاء الملزوم بانتفاء اللازمه وذلك باب من البلاغة وفيه نظر يعلم مما قلناه في
وهو ان الظاهر اعتبار الاتفاق في اللفظ دون المعنى في المفردات فيه ايضا ما عرفت
والحق ان يقال لما كان المدعى مركبا من امرين احدهما الجواز في التثنية والجمع وهو حق عند المص وثانيها
عدمه في المفرد مطلقا وهو ليس بحق عنده وكان المجيب في صدد منع الاول اشار المص بهذا
القول الى ان جواب الاول ليس بسديد زعما منه ان النظر المذكور سديد والى ان الحق في الجواب
منع الجزء الثاني من المدعى تقريره ان التعدد وان كان مجوزا للاستعمال المذكور اعني استعمال
المشترك في مفهوميه وهو منتف في المفرد لكن فيه مجوز آخر له وهو العلاقة المذكورة المجوزة لاستعماله
فيهما مجازا وفيه بعد ما عرفته انه اذا كانت العلاقة مجوزة فلا يكون الوضع مجوزا للاستعمال فيهما
ولا يتم ذلك الا باثبات ان الوضع لا يصلح لذلك لظهور انه يلزم اجتماع النقيضين كما مر في دليل
المانعين فليتامل وجوابه ان النفي اي ان قلت المشترك في الاثبات عند الاطلاق لواحد
لا بعينه وهو لا يصدق على كل واحد على سبيل البدلية ونفي ذلك انما يتحقق بنفي جميع معانيه لا بنفي
واحد معين قلنا ان اردت بواحد لا بعينه هذا المفهوم فهو ممنوع وان اردت به ان لواحد
من المعنيين وهو غير معلوم عند المخاطب فاللازم هو نفي ذلك الواحد الا ان النفي ايضا غير معلوم
عنده لانه يجوز ان يكون هذا او ذاك فهذا لا يقتضي ارادة الجميع واما فيما عداه اي واما فيما عدا
المفرد من التثنية والجمع فالمدعى اعني جواز الاستعمال فيهما حق كما اسلفناه وان كان دليله هذا مدخولا

كما عرفت وثانيهما ان الاولى اي قريب من هذا الجواب ما قيل من ان حرف العطف لاقتضائه
التكرار بمثابة العامل فح يكون التقدير ليسجد له من في السموات وليسجد له من في الارض وهكذا فيكون
هناك الفاظ متعددة وهذا ليس مما نحن فيه واجاب عنه البيضاوي بانا لا نسلم ان حرف
العطف بمثابة العامل سلمنا لكن بمثابة بعينه لكونه قرينة لدوم يكون لفظا مرادا به معان
مختلفة ورده بعض المحققين بان كونه بمثابة العامل متفقا عليه عند النحاة فمنعه مكابرة واما
كونه بمثابة فان اريد بعينه لفظا فمسلم ولا يضره ومعنى فممنوع ثم انه منقوض بقولهم العين باصرة
وفوارة وكذا وكذا نحن بما عندنا الست بريد كل منا راض بما اتاه وقسم لما لا انتشار ع
ولا نتحاسد والارادة مع ذلك مختلفة لا تتفق على امر والقصد فيما اخبر اظهار التعجب عن حالهم
كذا في شرح الابيات اي نحن بما عندنا راضون لما كان المذكور وهو راض لا يصلح
ان يكون خبرا من المتكلم والمخاطب جميعا قدر خبرا للاول على وفقه وجعل خبرا من الثاني لكونه
موافقا له في الافراد ومنهم من زعم ان المذكور من الاول لكونه ضمير معظم وهو بعيد اذ لا يعهد الاخبار في
نحوه الا بالجمع حقيقة ومجاز باعتبارين حقيقة باعتبار دلالته على الموضوع له الاصلي ومجاز باعتبار
دلالته على غيره ولا قدح في ذلك كما ان اللفظ موضوع مطابقة وتضمن باعتبارين والا لزم
صدق الملزوم بدون اللازم وهو مح والاولى ان يقول والا لزم صدق الملزوم بدون اللازم
او صدق احد المتعاندين مع الآخر كلاهما مح وجعلوا هذا وجه الفرق بين المجاز والكناية
قالوا انهما يشتركان في انهما مستعملان في غير الموضوع له ويفترقان في ان المجاز قرينة مانعة
من ارادته بخلاف الكناية واحتجوا في انه مجاز اي احتجوا في انه مجاز فيهما بان استعماله فيهما
على ان يكون كل واحد منهما مناطا للحكم استعمال في غير الموضوع اولا لان المعنى المجازي لم يكن
داخلا في ارادة الموضوع منفردا لان الانفراد ينافيه وهو الآن داخل فيها كدخول زيد في كل
رجل اذا كان الكل افراديه وما هذا الا بحذف الانفراد الذي هو جزء للموضوع له الاصلي وخفاء
في انه بدون هذا القيد معنى مجازي فكان اللفظ مجازا في كل واحد منهما وبهذا التقرير يندفع ما

ما يورده على هذه الحجة بان فيها خروجا عن محل النزاع فتامل جواب المانعين عن الجواز ظاهر بعد ما
قررنا وجه الثانية وهو ان المجاز مستلزم للقرينة المانعة من ارادة الحقيقة فكيف يجتمع معها وحاله
منع قوله وليس اي ارادة الحقيقة وارادة المجاز متنافيات سندا لا قول والذي يخطر بالبال ان عاقلا
لا يقول بان المجاز بهذا المعنى يجامع الحقيقة وكان مرادهم بالمجاز ما استعمل في غير موضوعه ولم يكن قرينة
مانعة من ارادته وهو المسمى بالكناية عند ارباب البيان والامر في اطلاق المجاز على هذا هين وعلى هذا
فهم يقولون اذا كان هناك قرينة لاستعمال اللفظ في اللازم ولم يكن قرينة مانعة من ارادة الملزوم
اعني المعنى الحقيقي جاز حمله عليهما لعدم المنافات بين ارادتيهما وح فالمناقشة بين الفريقين لفظية
منافاتها للوحدة المعتبرة الملحوظة اذ يلزم ان يكون المعنى الحقيقي مرادا وحده وغير مراد وحده وهو
مح اتجه القول بالجواز فيه نظر لان استعمال اللفظ في معنيين مجازيين ايضا مح سيما اذا كان
احدهما وهو ما كان لعلاقة الكل والجزء اقرب الى الحقيقة فانه يجوز حمله عليه بمجرد وجود العلاقة
ليس سببا تاما لجواز الارادة لانه يجوز ان يكون سببيتها مشروطة بعدم العلاقة المانع وحيث
كان المعتبر في استعمال المشترك الى آخره قد عرفت منع ذلك سابقا في الموضعين اي في استعمال المشترك
في مفهوميه وفي استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي على الاعتبار الآخر وهو اعتبار المفهوم
مع قيد الوحدة لفظيا قد ذكرنا وجهه فلا نعيده البحث الاول في الامر قد تم الامر على النهي
لتقدم متعلقه على متعلق النهي وتلو النهي اياه في التحقق صيغة افعل وهي تستعمل في خمسة عشر معنى
الاول الوجوب نحو اقيموا الصلوة الثاني الندب نحو فكاتبوهم فان الكتابة لما كانت مقتضية
للثواب وليس في تركها عقاب كانت مندوبة الثالث الاباحة نحو كلوا واشربوا الرابع التهديد
نحو اعملوا ما شئتم ويقرب منه الانذار نحو قل تمتعوا وبعضهم جعله قسما على حدة الخامس الارشاد
نحو فاستشهدوا فان الله تع ارشد العباد عند المداينة الى الاشهاد رعاية لمصلحتهم والفرق
بينه وبين الندب ان الندب لثواب الآخرة والارشاد للمنافع الدنيا اذ لا ينقص الثواب بترك

الاستشهاد في المداينه ولا يزيد بفضل آل دس الامتنان نحو كلوا مما رزقكم الله فان اقتران مما رزقكم
الله بالامر يدل على الامتنان عليهم السابع الاكرام للمامور نحو ادخلوها بسلام آمنين فان ضم السلامة
والامن عند الامر بدخول الجنة قرينة الاكرام الثامن التسخير نحو كونوا قردة خاسئين لان مخاطبتهم بذلك
في معرض تذليلهم التاسع التعجيز نحو فاتوا بسورة عجزهم لطلب المعارضة عن الاتيان بمثله العاشر الاهانة
نحو ذق انك انت العزيز الكريم الحادي عشر التسوية نحو اصبروا او لا تصبروا فانه اريد به التسوية في عدم
النفع بين الصبر وعدمه الثانية عشرة الدعا نحو اللهم اغفر لي الثالثة عشر التمني نحو الا ايها الليل الطويل الا
انجلي فان الشاعر لما عد الليل الطويل يستحيل الانجلا يتمنى انجلائه الرابع عشر الاحتقار نحو القوا
ما انتم ملقون بقرينة مقابلة سحرهم بالمعجزة الخامس عشر التكوين وهو الايجاد نحو كن فيكون وهم قد
اتفقوا على ان صيغة افعل ليست حقيقة في جميع هذه المعاني لان خصوصية بعضها كالتسخير والتعجيز والتسوية
غير مستفادة من مجرد تلك الصيغة بل من القراين والنزاع انما وقع في الاربعة الاول فقيل للاول وقيل
للثاني وقيل مشترك بينهما لفظا وقيل معنى وقيل بالوقف وقيل مشترك بين الثلثة الاول لفظا وقيل
معنى وقيل بين تلك الاربعة فهذه مذاهب ثمانية اشار اليه المص ولم يف معناها كمثل القول
ورويد وصه ونزال   حقيقة في الوجوب انما لم يقل والامر للوجوب مع انه اخصر لان الاوامر
في الاغلب وردت بصيغة افعل ونحوها واما نحو امرت بكذا او انتم مامورون بكذا فنادر
وقيل في المطلب اطلاق على الوجوب والندب من باب الحقيقة ان كان من حيث العموم
ومن باب المجاز ان كان من حيث الخصوص   وزعم قوم انها في هذا القول مما انكره المحققون
من الشيعة فنسبة الحاجبي اياه اليهم افتراء   عد عاصيا العصيان يطلق تارة على ترك المامور به
كما في قوله تعالى افعصيت امري اي تركت مقتضاه واخرى على ما يستحق به الذم والعقوبة ولما كان
ترتب الاول على ترك الفعل لا يدل على وجوبه بخلاف الثاني فسر قوله عد عاصيا بقوله ذم به
تصريحا لما هو المقصود واخراجا لغيره ثم لما كان ترتب الذم على مجرد تركه يدل على كونه للوجوب

سحرهم

حقيقة لا على تركه مطلقا ولهذا ان كان مقرونا بغيره من القراين قيد الذم بقوله معللين لاخراج ذلك الاحتمال
فصار حاصل البرهان ان مجرد ترك المامور به مما يترتب عليه الذم والعقوبة ولا خفاء في دلالته على وجوبه
دلالة الاثر على المؤثر وعلى هذا فقوله وهو معنى الوجوب بيان سببه فاطلق عليه انه عين السبب على الكمال
السبب في السببية وذلك فن من البلاغة   لا يقال منع للمقدمة القائلين بكله بان ذم العقلا
معلل بمجرد الترك لجواز ان يكون الذم بملاحظة القرينة فلا يدل على ان الامر للوجوب حقيقة
لانا نقول اثبات للمقدمة الممنوعة بان الذم حاصل حيث لا قرينة فيه اصلا فليس الا لمجرد الترك
اقول فيه نظر لان الخصم لا يسلم حصول الذم عند عدم قرينة الوجوب والجواب بالوجدان ودعوى
البداهة في مقام المناظرة اما السكوت او المعارضة بالمثل وقد يعترض على اصل الدليل بانا لا نم ان حكمهم
بالعصيان لاجل انهم فهموا الوجوب من مجرد قوله افعل بل لان الشارع اوجب اطاعة العبد لسيده
وهذا ليس بشي لان ذلك الايجاب انما اوجب السيد عليه لا مطلقا بدليل ان له الترك فيما خيره فيه فيما
رجح احد طرفيه ترجيحا غير مانع من الطرف الآخر   فليقدر ذلك اشارة الى انتفاء القراين اي فليقدر
انتفاء القراين لو كانت في الواقع موجودة فالوجدان يشهد ببقاء الذم على تقدير انتفائها فعلم ان
الذم ليس الا لمجرد الترك اذ لو كان للقرينة مدخل لزال بزوالها   عرفا نصب الا لان يكون تمييز
لنسبة الشهادة الى الوجدان او مفعولا مطلقا اي شهادة   وبضميمة اصالة عدم النقل الخ
لما كان المط ان الامر في اللغة حقيقة للوجوب ولم يثبت ذلك من الدليل المذكور لانه انما يفيد عرفا
كذلك اشار الى انه يحصل المط بانضمام مقدمة اخرى اليه وهي ان الاصل عدم نقل صيغة افعل عن
المعنى اللغوي الى العرف فعلى هذا كانت في اللغة ايضا كذلك والعرف تابع لها   ما منعك ان لا تسجد
قيل الممنوع هو السجود لا عدمه والجواب على وجهين الاول ان لا زائدة كما في الكشاف والثاني ان
منعك مجاز عن دعاك بقرينة لا اذ بين الصارف عن الفعل والداعي الى تركه نوع تعلق كما في
المفتاح   والمراد بالامر اسجدوا دون المركب من ا م ر   واندفع بهذا التفسير ما قيل من ان
ان هذا الدليل ان تم فانما يدل على ان مفهوم ا م ر هو الوجوب لا مفهوم صيغة افعل والنزاع انما هو فيه

ولولا ان صيغة اسجدوا للوجوب الخ يعني لولا ان صيغة اسجدوا للوجوب فقط لما كان الانكار
والاعتراض على ترك السجود متوجها وكان له ان يقول ما اوجبته علي ولذا تركته وفيه نظر لانا لا نسلم
ان الانكار على ترك السجود فقط بل على تركه لاجل الاستكبار ومما يؤيده ان ما سؤال عن حقيقة
ما يقتضي تركه ولما كان السؤال ههنا ليس حقيقة وجب حمله على الانكار فجعل ذلك سببا للترك ولا
شبهة في استحقاق الذم لاجل ترك المندوبات لسبب الاستكبار ولئن سلمنا فلا نم ان الانكار
لمجرد الترك لجواز ان يكون بواسطة القراين او لخصوص المادة ولئن سلمنا فنقول ان ذلك دل
على كون صيغة افعل للوجوب في الجملة ولا يدل على ان كلها كذلك وهو المط ولئن سلمنا فنقول كانت
الصيغة في عرفهم كذلك العصر للوجوب لا في اللغة وقد يجاب عن الثاني بان الذم والانكار
يترتب على مجرد مخالفة هذه الصيغة من حيث هي من غير نظر الى امر خارج عنه كالقراين وخصوصية المادة
اما الاول فلان الاصل عدمها واما الثاني فيعلم من سوق الكلام الآتية وعن الثالث بان لا قايل
بالفصل فاذا ثبت كون هذه الصيغة للوجوب ثبت كون الجميع كذلك وعن الرابع بان الاصل
عدم النقل   ان تصيبهم فتنة الخ قيل الفتنة هي الضلالة وقيل الآفة في النفس والمال والولد
وقيل تسلط الجائر وقيل الختم في القلوب وقيل رد التوبة وقيل صلابة القلوب وعدم تاثرها
بالمعارف وفسر العذاب بعذاب يوم القيمة   هدد سبحانه مخالف الامر يعني باصابة
الفتنة او العذاب قيل هذا الاستدلال مبني على ان يكون الموصول فاعلا حقيقة وهو ممنوع لجواز
ان يكون مفعولا اقيم مقامه فهدد من لا يخالف مخالف الامر لا من يخالف الامر ويجاب بان
النحاة اتفقوا على ان اسناد الفعل الى الفاعل اقوى من اسناده الى المفعول فوجب حمل
كلام الله تعالى على ما هو اقوى واحسن الا لمانع ولا مانع هنا قيل فليكن الفاعل ضميرا والموصول
مفعوله واجيب بان الضمير لو كان لعاد الى المتسللين فيصير معناه فليحذر الذين يتسللون
لواذا عن الذين يخالفون عن امره وهذا غير سديد لان المتسللين هم المخالفون للامر فلا يصح
ان يؤمروا بالحذر من انفسهم على انه يبقى ان تصيبهم فتنة بلا عامل لان الحذر لا يتعدى الى مفعولين

قيل فليكن مفعولا له للحذر او للمخالفة واجيب بان اصابة الفتنة ليست علة للحذر لاستحالة اجتماعها معه ولا للمخالفة
لان المفعول له غرض لفاعل الفعل والمخالفون ليس غرضهم اصابة الفتنة   والتهديد
دليل الوجوب يعني تهديده سبحانه مخالف الامر بالعذاب دليل على كونه للوجوب اذ لا تهديد على ترك
غير الواجب   فان قيل منع لقوله هدد الخ تقريره ان الآية انما دلت على ان مخالف الامر
مامور بالحذر ولا دلالة في ذلك على وجوب الحذر الا بتقدير كون فليحذر للوجوب وهو عين المتنازع
فيه واذا لم يثبت وجوبه لم يجب الحذر فلم يتحقق التهديد   قلنا اثبات للمقدمة الممنوعة بان هذا
الامر اعني فليحذر للايجاب بدليل تعلقه باصابة الفتنة او العذاب وروده في معرض الوعيد فقول
مع التهديد فان قيل كون المطلق للايجاب يتوقف على كون هذا الامر للايجاب وكون هذا الامر
للايجاب يتوقف على كون المطلق للايجاب فيدور قولنا كون الامر المطلق للايجاب بطريق الحقيقة
يتوقف على كون هذا الامر مستعملا في الايجاب ولا عكس لجواز ان يكون ايجاب هذا الامر مستفادا
من القرينة وهذا القدر كاف   ومع التنزل اي مع التنزل عن دلالته على وجوب الحذر
فلا اقل من دلالته على حسن الحذر حين مخالفة الامر وبهذا القدر يتم مطلوبنا اعني كون الامر المطلق
للوجوب   سفها وعبثا ولذلك يلام من يحذر عن سقوط الجدار الغير المايل وعن افتراس
اسد في موضع لا اسد فيه   وكانه تاييد لما ذكر من ان المراد من مخالفة الامر تركه والاعراض
عنه   قلنا اضافته المصدر لما ذكره الشيخ الرضي ان اسم الجنس اذا استعمل ولم تقم قرينة تخصصه
ببعض ما يقع عليه فهو في الظاهر لاستغراق الجنس اخذا من استقراء كلامهم وفي هذا المقام نظر لان
المصدر عام بالنسبة الى ما اضيف اليه اذا كان المراد منه المدلول المصدري والمراد في الآية محمول
على ما يطلق عليه من الصيغ لئلا يرد عليه ان هذا خارج عن محل النزاع اذ النزاع انما هو في صيغة افعل
لا في مفهوم ا م ر   على ان الاطلاق كاف في المطلوب وهو ان الامر مطلقا للوجوب خاصة
لم يحسن الذم اذ كان للمخاطب ان يقول لما كان الامر لغير الوجوب ايضا حملته على
هذا وتركت مقتضاه فلا استحق الذم والوعيد وبهذا اندفع ما قيل من انه لزم من هذا الدليل كون

الامر للوجوب حقيقة ولا يدل على انه ليس حقيقة في غيره ولا حاجة الى ان يقال المذهب الاصل هو عدم الاشتراك
ذمهم على مخالفتهم للامر الذم مستفاد من سياق الكلام اذ ليس المقصود من لا يركعون الاخبار
بعدم الركوع بل المقصود ذمهم على ترك الركوع ظ ولو لم يكن اركعوا للوجوب لم يتوجه الذم لعدم
وجود مقتضيه لا يقال اثبتم الوجوب بالذم على الترك والذم على الترك لا يكون الا بعد الوجوب وهو
دور لانا نقول اثبات العلم بالوجوب بالذم لا الوجوب نفسه والذم يتوقف على الوجوب نفسه فلا
دور فان كان الاول لجاز ان اقول للمعترض ان يمنع جواز استحقاق الذم بترك الركوع بل الذم ماتوب
كلاهما بسبب التكذيب وعدم اعتقاد حقيقة الامر وهذا لا يقتضي كون الامر للوجوب لان تكذيب الندب
ايضا يوجب الذم نعم لو ثبت ان اركعوا للوجوب تم ما ذكره واما قوله فان الكفار عندنا معاقبون
على الفروع فان اراد بها الفروع الواجبة فسلم ولكن لا ينفعه لانه لم يثبت وجوب المتنازع فيه بعد وان
اراد بها الفروع مطلقا فممنوع وح فالاولى ان يكتفي في الجواب عن هذا الاعتراض بما يجيء من الجواب
عن الاعتراض الثاني فانه يدفع كليهما كما ستعرفه وعن الثاني بانه قد رتب الخ اي رتب الذم
على مجرد مخالفة مدلول هذه الصيغة اعني اركعوا من حيث هي من غير ملاحظة خصوص المادة والامور
الخارجية فدل ذلك على ان الاعتبار في الذم بمجرد مخالفته لا بالقرينة ولا بالتكذيب ولا بالخصوص هذا
الفرد فقد ثبت بهذا ان مطلق الامر للوجوب لا للاباحة الذم على مجرد مخالفته وكذلك ثبت انه
ليس لغير الوجوب ايضا والا لما ترتب الذم ولكان للمخاطب ان يقول لما كان لغيره ايضا حملته
عليه فتركته كما مر ز الاتيان بالمامور به الى شئتنا كانه عم قال ان شئتم فعلتموه وان شئتم
تركتموه وهو معنى الندب ضرورة ان الواجب غير مفوض الى اختيارنا وهو يخرج الوجوب ضرورة
ان الندب يجوز تركه مع الاستطاعة ايضا فهذا في الحقيقة دليل للمثبتين لا عليهم على انه لو تم دليلهم
لما دل على مدعاهم اعني كون الصيغة للندب لان المباح ايضا مشيئتنا وفيه نظر لانا لا نسلم
ان صيغة افعل عندهم لطلب الفعل مع المنع من الترك بل لطلب الفعل على جهة الاستعلاء مع المنع
وهذا المعنى لم يتحقق في السوال ولو سلم فلا نسلم ان السائل استعمل الصيغة فيه بل انما استعملها في

الطلب المقارن للتضرع والخضوع فقط كيف ولو كانت موضوعة لما ذكرت في قد استعملها السائل فيه على
زعمك كان استعمالها على سبيل الحقيقة وقد صرح ائمة المعاني بان استعمالها في السوال والدعاء على سبيل المجاز
ومما يؤيده ان الاصوليين صرحوا بان صيغة افعل يستعمل في خمسة عشر معنى وعدوا من جملة ذلك
الوجوب والسوال فجعل السوال قسيما للوجوب يشعر بانها ليست في السوال للوجوب للقدر
المشترك بين الوجوب والندب وهو مطلق الطلب الطلب والمجاز والكفاية مخالفا للاصل
لان المجاز يحتاج الى الوضع الاول والمناسبة بين المعنيين والنقل بخلاف الحقيقة فانها تحتاج الى الوضع
فقط فالمحتاج المجاز مرجوح بالنظر الى الحقيقة لاحتياجه الى مقدمات اكثر والا لزم الاشتراك المخالف
للاصل لاحتياجه الى تعدد الوضع والى قرينتين قرينة وقرينة ذلك والى الاخلال بالتفاهم وقتاما
والى مستبعد وهو ارادة نقيض المطلوب اذا كان مشتركا بين النقيضين فانه اذا طلق على احدهما
وفهم الآخر بتخيل قرينة فقد فهم ما هو في غاية البعد عن المراد المرجوح بالنسبة الى المجاز لان المجاز
اغلب واكثر في العرف واللغة بالاستقراء حتى بالغ ابن جني وابن متوبه وقالا اكثر اللغات مجازات
والكثرة دليل الرجحان بناء ان المجاز لا زم بتقدير وضعها قال ره في الحاشية هذا الحكم اعني
كون استعمال اللفظ الموضوع لمعنى الكلي في خصوص الجزئي مجازا واضح عند من لا يقول بان الكلي الطبيعي موجود
بعين وجود افراده واما على هذا القول وهو الاظهر وجه المجازية ان ارادة الخصوصية يتضمن لنفي صلاحية
اللفظ في ذلك الاستعمال للدلالة على غير الفرد المخصوص من افراد المهية فظاهر ان هذا النفي معنى زايد
على ما وضع له اللفظ واريد معه فيصير مجازا انتهى انت تعلم ان هذه العلاوة انما يرد على المستدل لو جعل
المفسدة في وضعه لاحدهما اصل التجوز في الآخر اما لو جعلها انحصار طريق استعماله في ذلك الآخر
في التجوز فلا لظهور ان اللفظ عند وضعه للقدر المشترك يجوز استعماله في كل واحد من افراده بطريق
الحقيقة وذلك بان يستعمل فيه لا من حيث الخصوص بل من حيث العموم ويستفاد الخصوص من
القرينة وح فقوله لاحدهما فقط لزم المجاز في الآخر دائما والحاصل ان ليس الغرض من اثبات
كونه موضوعا للقدر المشترك الفرار من المجازية حتى يرد عليه انها لازمة بل اكثر على هذا التقدير بل

الغرض الفرار من انحصار طريق الاستعمال فيها وربما توهم بعض تلامذته انه قال في الحاشية التوهم الذي حكيناه
سمعناه عن من عاصرناه من مشايخنا لان الاستعمال في القدر المشترك اه قال في الحاشية هذا اشارة
الى بعد وقوعه من حيث ان الطالب اذا لم يكن غافلا عن تركه فاما ان لا يريد المنع منه او يريده والاول
هو الندب والثاني هو الوجوب وانما يتصور ارادة الطلب المجرد عند الغفلة عن الترك وحيث ان العمدة في
مباحث الامر على اوامر الشارع فعرض الاستعمال في القدر المشترك غير معقول فتامل على انه مشتركة
لفظا اي مشتركة بين الوجوب والندب اشتراكا لفظيا والقران والسنة في ظاهر الاستعمال هذا الحكم
اعني كون الامر في القران والسنة للوجوب والندب على سبيل الحقيقة لا ينافي ما سيصرح به من ان الامر
عند الشارع حقيقة في الوجوب فقط لان كون الندب معنى مجازيا بهذا الاعتبار لا ينافي كونه معنى
حقيقيا باعتبار وضع اللغة فالمراد بالحقيقة الحقيقة اللغوية بحمل الصحابة ان اراد كل الصحابة
فهو ممنوع وان اراد بعضهم فلا يجديه نفعا لان غاية ما في الباب ان يكون ذلك اجماعا سكوتيا
وهو ليس بحجة اصلا لا قطعا ولا ظنا على ان حملهم الامر على الوجوب يجوز ان يكون مستفادا
من القراين او منوطا باجتهادهم فلا يصير حجة على غيرهم وهذا يدل على قيام الحجة فيه
نظر لان العادة قد جرت في باب المناظرة بذكر حججهم ومستندهم فلو كان لهم على ذلك حجة لنقلوها
ولو نقلوها لوصل الينا ه وقد بينا في مواضع هذا الحق ان اراد به الاجماع الحقيقي ولكن
تحققه فالحق فيه ممنوع وممنوع ان اراد به الاجماع السكوتي لانه ليس بحجة اصلا عند المحققين
لوجود امارات من جملتها عدم تبادر الغير وقد عرفت ان الوجوب متبادر الى الفهم وكونه خيرا من الاشتراك
وجه آخر لترجيح مجازيته في الندب مع قطع النظر عن وجود امارة المجاز يعني ان الامر حقيقة في الوجوب
بالاتفاق فلا بد من ان يكون مجازا في الندب والا لزم الاشتراك والمجاز خير منه فوجب ترجيحه
او بما اشبه هذا من علامة الحقيقة والمجاز مثل عراء اللفظ عن القرينة عند استعماله وعدم عرائه فان
الاول من علامة الحقيقة والثاني من علامة المجاز فلا ترى ان استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي
والمجازي لا يدل على كونه حقيقة فيهما وذلك للتفاوت المذكور ولا يذهب عليك ان اقول اراد

قوله ح

ان الصحابة حملوا كل امر مطلق مجرد عن قراين الوجوب والندب على الوجوب بلا نزاع ومنها المحمول
على الندب كك ومنها المحتمل للامرين ظاهرا او السبيل جعل الثالث موردا المحتمل المذكور كانه قال
الصحابة حمل كل امر مطلق محتمل للامرين ظاهرا على الوجوب فلو لم يكن مطلق الامر للوجوب لما
صح ذلك ويؤيده قوله وكان يناظر بعضهم بعضا في مسايل مختلفة ولم يرد ان الاوامر القرانية
والنبوية كلها محمولة عندهم على الوجوب حتى يكون منافيا لما سبق منه ولو اراد ذلك ورد عليه
سوى المنافاة المذكورة ان هذا لا يصح بنفسه لان كثيرا من اوامر الكتاب والسنة محمولة على الندب
اتفاقا وكان قوله فامدا اشارة الى ما ذكرنا لشئ من المسائل التي ذهب اليها ارباب المذاهب السبعة
وهو اما الاحاد ولا يفيد العلم وهو مطلوب في هذه المسألة لانها علمية لا يكفي الظن فيها وفيه نظر لانا
لا نم ان الظن لا يكفي فيها لظهور ان المسألة لغوية يتعلق فيها البحث بمدلولات الالفاظ في اثبات مدلولاتها
الظن والظهور والا لتعذر العمل باكثر الظواهر او التواتر قيل يعد الجزم بانه لو ثبت بدليل
بحيث لا يحسن تجويز كونه متواترا لان التواتر لا يسمى دليلا اذ الدليل انما يستعمل فيما يكون نظريا
واجيب بان المراد بالدليل ما يصير سببا للعلم مطلقا وان كان ضروريا فيشمل التواتر
ممن يجب في تجهد في الطلب انما اقحم هذا القيد لئلا يقال لا يجب في التواتر الاستواء بالنسبة
الى الكل لجواز ان يحصل التواتر لقوم دون آخرين لانه عند التقييد لا بد للكل من الاطلاع عليهم
لبذلهم في طلبهم فصح قوله فان الواجب ان لا يختلف فيه ولا يتوجه اليه المنع المذكور ويمكن
ايضا نفي احتمال التواتر بانه متفق عليه بين الخصمين وقد يجاب عن هذا الاستدلال بان ما ذكرتم
لازم عليكم في القول بالوقف ايضا فان العقل لا يقتضيه والنقل القطعي لا يتحقق فيه بعين ما
ذكرتم والآحاد والظني لا يفيد وهذا الجواب ليس بشئ لان الواقف ساكت عن الحكم لا حاكم بشئ
حتى يفتقر الى دليل سلمنا الافتقار لكن لا نم ان العقل لا يقتضيه فان التوقف عند عدم
الدليل من مقتضيات العقل والجواب منع الحصر اي منع حصر ثبوته بالعقل والنقل فان
ههنا قسما آخر غيرهما وهو ثبوته بالادلة التي قدمناها من العرف والايات الدالة من جهة

جهدهم

الاستعمال على كون الاوامر المطلقة للوجوب ولا خفاء في ان مرجع ذلك الى النقل الا انه لما لم يكن من مقتضى
صريحه توجه منع حصول قيل الادلة المذكورة مفيدة للظن فيتوجه ما يتوجه في صورة نقل الاحاد ولو
بني الجواب على منع كون الظن لا يكفي في مدلولات الالفاظ فالعدول عن اختيار هذا الشق الى اختيار
الشق الثالث وايراد ذلك الشق بعينه لا يخلو من زيادة مؤنة اقول غرضه من ارتكاب هذه المؤنة
الزائدة ان يبني الجواب على امر مطابق للواقع فان اختيار الاحاد ومنع عدم كفاية الظن في مدلولات
الالفاظ وان كان كافيا في دفع الدليل لكنه ما كان مطابقا للواقع اذ لم ينقل خبر يدل صريحا على
ان الامر موضوع للوجوب مثلا هذا والذي يظهر من كلام بعض الافاضل ان ذلك القسم الاخر
مركب من نقلي وعقلي مثلا اذا علمنا ان الشارع ذم بمجرد ترك الامر وحكمنا بان الذم على
مجرد تركه لا يحسن الا على تقدير وجوبه حصل لنا العلم بان الامر للوجوب والدليل عليه مركب
من مقدمتين احديهما نقلية والاخرى عقلية ويرد عليه ان هذا النقلي اما احاد او متواتر
فيعود السؤال المذكور وقد يجاب بانه متواتر ولكن لا يستلزم عدم المخالفة لجواز ان يكون
ذلك العقلي نظريا ومرجعها اي مرجع تلك الادلة الى تتبع موارد استعمال صيغة افعل
والامارات الدالة على المعنى المقصود بها يعني الوجوب عند اطلاق هذه الصيغة والحاصل ان تتبع موارد استعمالها
يدل على ان المقصود بها هو الوجوب قيل في قوله والامارات اشارة الى ان ما يثبت به الوضع لا يلزم
ان يكون مفيدا للعلم بل قد يكتفى بالظن واورد عليه بانه لا اشارة فيه الى ذلك اذ الامارات
قد يحصل من اجتماعها العلم وان كان كل واحدة منها لا يفيد الا الظن وهذا كالعدد في المتواتر
حجة من قال بالاشتراك اي حجة من قال بان صيغة افعل مشتركة لفظية بين الوجوب
والندب والاباحة استعمالها فيها وظاهر الاستعمال الحقيقة ولا يعدل عنها الا بدليل ولا دليل
فلا عدول والجواب ان الدليل على الوجوب ما ذكرناه من انه هو المتبادر عند اطلاق الامر والتبادر
علامة الحقيقة ومجرد استعماله في الندب والاباحة لا يقتضي كونه حقيقة ايضا بل يكون
مجازا لوجود اماراته وهو تبادر الغير وكونه خيرا من الاشتراك مشتركة بين الامور الاربعة

اي شركة لفظية بين الوجوب والندب والاباحة والتهديد اذ لا يتصور الاشتراك المعنوي هنا
لانتفاء القدر المشترك بينها في احتجاج من قال بالاشتراك اللفظي بين الوجوب والندب
وهو احتجاج السيد فائدة يستفاد مما اعلم ان الحقيقة يجوز ان ينقل استعمالها
ويتغير حالها فتصير كالمجاز وكذلك يجوز ان يكثر استعمال المجاز في العرف فيلحق بالحقائق
وشرط ذلك ان اجرى اجراء الالفاظ على فوائدها الاصلية ليس بواجب وانما هو بحسب
الاختيار واذا صح هذا فنقول اذا بلغ المجاز في كثرة الاستعمال حدا صارت الحقيقة معه مهجورة
صار المجاز حقيقة عرفية فيحمل اللفظ عليها عند الاطلاق وان لم يبلغ هذا الحد فان كان اقل
استعمالا من الحقيقة حمل عليها عند الاطلاق بلا نزاع وان ساواها او غلبها فالامر مشكل عند
الاطلاق لان الوضع الحقيقي يرجح الحقيقة والغلبة ترجح المجاز والحق التوقف في مثله ان وقع في
الكتاب والسنة الى ان يتجلى تفسيره عن اهل الذكر عم صيغة الامر بمجردها اي عارية
عن قرائن الوحدة والتكرار وانما تدل على طلب الماهية اي الماهية المطلقة المعراة عن
الهويات فهي من حيث هي عام ملحوظة لا بشرط مدلول تلك الصيغة افعل ابدا لكن
بشرط الامكان كما قاله الآمدي فلم يدر دالا ربما هي اي فلم يدر انها اهي موضوعة
للمرة او للتكرار او للقدر المشترك اعلم ان هنا مذهبا خامسا نسبه العلامة في التهذيب
الى المرتضى وهو ظاهر كلامه في الذريعة وهو القول بالاشتراك اللفظي بينهما ودليله يحسن
الاستفهام بانك اردت هذا او ذاك وهو يدل على الاشتراك اذ لو كانت لاحدهما او لا
يعمهما لتبادر فلم يحتج الى الاستفهام ولاستعمالها فيهما وظاهر الاستعمال هو الحقيقة والجواب
عن الاول ان الاستفهام عن افراد المتواطي فانه اذا قيل اعتق رقبة حسن ان يقال امؤمنة
ام كافرة وعن الثاني ان الاستعمال عام فلا يدل على احدهما واصالة الحقيقة معارضة باصالة عدم
الاشتراك اذا عرفت فنقول منهم من فسر مذهب الوقف بحيث يحتمل ارادة مذهب الاشتراك
حيث قال يحتمل ان يكون المراد انهم لم يدروا اهو موضوع لهذا او لذاك وان يكون المراد

عدم العلم بمراد المتكلم اي هو مشترك لفظي بينهما ولا ندري ايهما هو مراد المتكلم منهما انتهى وقال قطب المحققين
ومنهم من توقف اما لدعوى الاشتراك او لعدم العلم بالواقع وعلى التقديرين فالصيغة المجردة لا يقتضي شيئا
منهما على التعيين وهو المراد من الوقف انتهى اقول هذا ليس بسديد لان دليلهم الآتي لا يناسب
الاشتراك اصلا فليتامل لنا ان المتبادر منها اي المتبادر من صيغة افعل ونحوها طلب ايجاد
حقيقة الفعل اعني المصدر الذي هو جزء مادي لهذه الصيغة والمرة والتكرار خارجان عن حقيقته
ضرورة ان الجزئيات خارجة عن الماهيات المشتركة واعترض بان خروجهما لا يستلزم عدم دلالة
الصيغة عليهما لجواز ان يكون احدهما او كلاهما لازما للماهية المطلوبة وحينئذ يجاب بانهما غير لازمين
لها اما التكرار فلان المامور يخرج عن العهدة بالمرة فلا يكون لازما للماهية ولا لوجودها واما المرة
فلانها وان كانت لازمة لوجودها اذ هي من ضرورات الوجود الا انها ليست لازمة لفهمها بدونها
او لانها متحققة في التكرار دون تحقق المرة وبالجملة عدم لزوم فرد للماهية المشتركة ظاهر والتحقيق انه
لا حاجة لنا الى بيان عدم اللزوم وعدم الدلالات لان المفروض ان الصيغة لا تدل عليهما بالوضع
فان دلت عليهما بالالتزام لم يضر لان تلك الدلالة عقلية والبحث ليس فيها ونحوهما كالشدة
والضعف والالة وامثالها لكنه غير متناول للعدد لان نسبة العدد الى اصل الفعل كنسبة
الزمان والمكان والالة اليه على السواء فكما لا يدل الفعل على هذا بالاتفاق كذلك لا يدل على ذلك
لصدق الحقيقة اه اشارة الى دفع ما يرد هاهنا من ان حصول الامتثال بالمرة يدل على كون
الصيغة لها وهو خلاف ما علمتم فاجاب بان حصول الامتثال بالمرة ليس لكون الصيغة دالة
عليها بخصوصها بل بواسطة صدق الحقيقة المطلوبة عليها واورد عليه بان هذا بعينه استدلال
القائلين بالمرة مع جوابه وسيجيء صريحا فلا وجه لذكره هنا واجيب بان هنا الغرض دفع
السؤال وفيما بعد لدفع الاستدلال فلا يكون تكرارا بلا فائدة وبتقرير آخر الى ان هذا التقرير
اعادة مفاد الدليل المذكور بعبارة اخرى اذ حاصلهما ان الامر لمجرد طلب ماهية الفعل والمرة
والتكرار خارجان عنها الا انه قاسهما سابقا على المكان والزمان في عدم الدلالة وبين

هنا انهما من صفات الفعل والموصوف لا دلالة على شيء من صفاته فالدال عليه ايضا لا دلالة له
عليه فالفرق بين التقريرين من وجهين احدهما ما ذكرناه والثاني ان التقرير الاول يدل على ان
الصيغة لا دلالة عليهما وضعا واما التزاما فلا والثاني يدل على انه لا دلالة لها عليهما اصلا وتنبيه
الى ان جعل هذا دليلا على صحة على المطلوب كما فعله الحاجبي ليس له كثير فائدة ثم انه لا خفاء
في انه ليس المفهوم من الامر الا طلب ايجاد الفعل اعني المعنى المصدري يرد عليه اولا ان الوحدة والتكرار
وان كانا وصفين للمعنى المصدري لكن يجوز ان يكون الصيغة بهيئتها موضوعة للموصوف والصفة
معا والى هذا اشار بقوله وما يقال وثانيا ان الاصوليين اختلفوا في ان المطلوب بالامر مطلق هل
هو نفس الماهية المطلقة او جزئي من جزئياتها فذهب كثير منهم الى الثاني ولا شك ان الجزئي هي الماهية
المقيدة بقيد الوحدة وثالثا ان ابن الحاجب صرح في شرح المفصل بان اسم الجنس موضوع للماهية
مع قيد الوحدة المطلقة واطلاقه على الواحد بالحقيقة بخلاف علم الجنس فانه موضوع لنفس الماهية واطلاقه
على الواحد بالمجاز ومع هذه الاقوال والاحتمالات كيف يصح منك دعوى التبادر تارة وعدم الخفاء
اخرى يمكن ان يجاب عن الاول بان الامر يقيد تارة بالوحدة واخرى بالتكرار من غير تناقض
ولا تكرار فدل ذلك على انهما ليسا بداخلين في الموضوع له وقد يقال احدهما للتاكيد والاخر
لصرفه عن الظاهر الى خلافه ويجاب بان كل واحد منهما خلاف الاصل اذ التاكيد خلاف التاسيس
وحمل اللفظ على ظاهره اولى من حمله على خلاف الظاهر وعن الثاني بان من قال المطلوب هو الجزئي
مراده ان المطلوب هو الطبيعة من حيث هي ولكنها لما لم تكن موجودة الا في ضمن فرد ما كان الفرد
هو المطلوب بمقتضى العقل لا بدلالة اللفظ وعن الثالث بان صاحب المفتاح صرح في بحث التعريف
باللام ان الخلاف في غير المصادر المنونة واما المصادر المنونة فهي للطبيعة من حيث هي بلا
خلاف فلا يدل على صفة الضرب لان دلالة اللفظ على المعاني الثانوية انما هي لدلالة

المعاني الاولية الشاملة لها وقد عرفت بحكم المقدمة الاولى ان المعنى الاول لا يدل على الثاني فلا نزاع للفظ
ايضا لا يدل عليه كما عليه وما يقال حاصله ان الفعل بحسب المادة يعني المصدر لا يدل على الوحدة
مثلا لما ذكرت وكم لا يجوز ان يدل عليها بحسب الهيئة بان يكون هو تلك الهيئة موضوعا للموصوف
والصفة جميعا والنزاع انما وقع في هذا لا في الاول فيلزم التكرار في المامور به قيل لزوم
ذلك ممنوع لجواز ارتفاع الضدين فلا يلزم من نفي احدهما اثبات الآخر الا ما ادعي عنه
اولا بانا نفرض الكلام في ضدين لا ثالث لهما كالحركة والسكون فانه اذا انتفى احدهما ثبت الآخر
قطعا وثانيا بان المراد بالضد الضد العام اعني الترك ومن المعلوم ان دوام الكف عن ترك
الفعل انما يكون بذلك الفعل اذ لعل التكرار انما فهم من دليل آخر كالاجماع والسنة والتقييد
بعلة او شرط الى غير ذلك لا بمجرد الامر وكلاهما منافية ومما يؤيد ذلك بان الصوم في كل عام مرة والصلوة
في كل يوم خمس مرات فالتكرار مختلف ولو كان بمقتضى الامر نفسه لما كان كذلك ويبطل
لان اللغة انما يثبت بالنقل على ان الصحيح النهي عند كثير من المحققين منهم المرتضى كالامر في عدم التكرار
فلهم ان يمنعوا اصل قياسكم ولو سلم ثبوت اللغة بالقياس فانما هو بالقياس الصحيح وهذا
القياس ليس بصحيح لانه قياس احد المتناقضين على الآخر لما بينهما من المباينة المنافية للقياس
اقول هذا ليس بشيء لان العلة وهي الطلب الجازم موجودة فيهما وعند الاشتراك في العلة يجب
الاشتراك في المعلول مع ان المطلوب في النهي هو طلب كف على ما قيل فان النهي يقتضي
تحريره ان النهي يقتضي منع المكلف من ادخال الماهية في الوجود وهو انما يتحقق اذا امتنع
من ادخال كل فرد من افرادها في الوجود اذ مع ادخال فرد ما يكون مدخلا تلك الماهية فيه لاشتمال
ذلك الفرد عليها وهو ينافي مقتضى النهي بخلاف الامر فان المطلوب منه ادخال الماهية في
الوجود وهو يتحقق في الاتيان بفرد ما لتحقق الماهية المطلوبة فيه وايضا التكرار
في الامر مانع من فعل غير المامور به اذ لو كان للتكرار لعم جميع الاوقات الممكنة لانه ليس في

في اللفظ ما يشعر بتخصيصه بوقت دون آخر فلو حمل على بعض الاوقات لزم الترجيح بلا مرجح واذا
عم جميع الاوقات منع من فعل غيره فيها لاستحالة اجتماع الضدين ويستلزم ذلك فساد
امر معاشه ومعاده ولذلك قيل التكرار في الامر يستلزم التكليف بما لا يطاق وانه
مع على انه يوجب في ذلك ان ينسخ الامر بكل تكليف بعده اذ هذا التكليف يستلزم رفع
حكمه في بعض الاوقات وهو النسخ اذ التروك تجتمع وتجامع كل فعل كترك الزنا والشرب
والشتم والضرب فانها تجتمع وتجامع فعل الصلوة مثلا وعن الثالث بعد تسليم كون الامر
يعني ان اراد بالضد في قوله الامر بالشيء نهي عن ضده الضد الخاص اعني الاشياء الوجودية
المانعة للفعل المامور به او الضد العام بمعنى احد هذه الاشياء لا بعينه فذلك ممنوع وسيجيء
ان الامر بالشيء يستلزم لها وان اراد به الضد العام بمعنى الترك فهو مسلم بناء على انه
جزء لمدلول الامر والامر دال على المنع منه وهو معنى النهي لكن يمنع على هذا التقدير وعلى التقديرين
الاولين بعد التسليم كلية الكبرى والمراد بقول المجيب عن ضده الخاص والضد العام بالمعنى الاول
فانه في حكم الضد الخاص وفي حيز المنع ايضا وقوله او تخصيصه بالجر عطف على التسليم وقوله والارادة
الترك منه اي من الضد العام احتراز عن الضد العام بمعنى آخر لانك قد عرفت انه مندرج
تحت قوله عن ضده فقد ظهر ان الجواب عن الضد الخاص والعام المقارب له اولا بمنع الصغرى
وثانيا عنهما وعن العام بمعنى الترك بمنع كلية الكبرى فالكف ان دائما ففهم الدوام من النهي مع
الضمني يتوقف على فهمه من الامر فلو انعكس لزم الدور يقتضي المنع من السكون
دائما اذ لو جاز السكون في لحظة ما لزم التناقض المنع من السكون فيها ضرورة انه
ضد الحركة في ساعة تركها في تلك الساعة لا مطلقا ولو كان للتكرار لما عد الاولى ان يقول امام
ولو كان للماهية او التكرار لما عد اذ المقصود نفي المذهبين كليهما والجواب انه
انما افاده انت خبير بان هذا الجواب لا يتاتى على راي القائلين بالتكرار مع ان دلالة
الدليل على نفي التكرار اظهر من دلالته على نفي الماهية ويمكن لهم ان يجيبوا بانه عد ممتثلا

لان القرينة قد تدل على عدم التكرار والا فلا لزم الامتثال لا لان الامر ظاهر في المرة بخصوصها
فان قلت لو كان كذلك لما نسب الامتثال الى فعل المامور به مرة لكن العرف يشهد بذلك
قلنا انما نسب الامتثال اليها لانها من ضرورات الوجود لا لخصوصها من حيث هو او لدلالة
القرينة على اعتبار خصوصها اذ لو كان كذلك قيل فيه نظر لان الفعل في المرة الثانية كما
هو فرد للطبيعة من حيث هي كذلك كان فردا للطبيعة المقيدة بالوحدة المطلقة فالتفرقة بانه
اذا كان الطلب للطبيعة كان ممتثلا بالمرة الثانية واذا كان للمرة لم يكن كذلك محل بحث وجب
بان مرادهم بالمرة الواحدة لزوم الاقتصار عليها من غير زيادة كما اشار اليه ايضا في تفصيل
المذاهب فعلى هذا الفعل في المرة الثانية ليس من افراد الماهية المرة بهذا المعنى فلو اتى به
ثانية لما عد ممتثلا كمن عليه ركعتين فاتى بثلاث ركعات فانه غير ممتثل قطعا بمثل ما مر
في الاصل المتقدم من انه لو ثبت اي كونه للماهية او للمرة او للتكرار بمنع الخلاف
اي ممن يبحث ويجتهد كما مر وذلك كاف اي السبق والتبادر الذي يفيد الظن كاف في
اثبات ما يماثله مما يقصد فيه مدلوله وقد عرفت وجه العدول عن اختيار الاحاد
الى هذا الفاء وجماعة منهم صاحب المفتاح وو فهم ذلك كل من قال بالتكرار ليحصل
ما هو المطلوب به هو استغراق الاوقات فيتوقف كما هو شان الالفاظ المشتركة
عند الاطلاق منهم المحقق ومنهم ايضا شارح المخالفين كالحاجبي والشافعي والفخري
وصاحب المنهاج لنا نظير ما تقدم متوجه الى هذا جميع ما قلناه فيما تقدم فلا نعيده
مدلول الامر طلب حقيقة الفعل اي فقط من غير دلالة على الفور والتراخي لا بحسب المادة ولا بحسب
الصيغة واجيب عنه بان ذلك مع وبهذا يندفع ايضا ما احتج به صاحب المفتاح على الفورية
حيث قال لتبادر الفهم عند الامر بشيء بعد الامر بخلافه الى تغيير الامر الاول دون الجمع
بين الامرين وارادة التراخي فان المولى اذا قال لعبده قم ثم قال له قبل ان يقوم اضطجع
حتى المساء يتبادر الفهم الى انه غير الامر بالقيام الى الامر بالاضطجاع لا انه اراد الجمع بين القيام

والاضطجاع مع تراخي احدهما طلب السقي انما يكون عند الحاجة اليه عاجلا حتى لو علم عدم الحاجة
لم يفهم التعجيل والحسن عده في العصاة لا يقال الاصل عدم القرينة لانا نقول العادة حاكمة
بوجوبها او الآن في العصيان مع اذ امرتك المراد بالامر اسجدوا في قوله تعالى واذ قلنا للملائكة
اسجدوا فلا يرد ان البحث في الصيغة لا في لفظ الامر ولو لم يكن للفور لم يتوجه عليه اللوم
الملازمة ممنوعة لان قصد المخاطب بالترك في الموسع ايضا مما يوجب اللوم سيما اذا كان
القصد مقرونا بالتبختر والاستكبار كما في هذا المقام بدليل ابى واستكبر وانا خير منه وعلى
هذا كيف يتمشى منه ان يقول سوف اسجد وقد ذكرنا فيما تقدم ما يقوي هذا المنع فتذكر
مقيد بوقت معين فليس من مطلق والنزاع انما هو فيه والدليل على التقييد لانه
رتب السجود على هذه الاوصاف بفاء التعقيب وهي مقتضية للسجود عقيبها من غير مهلة
ولانه رتب الامر على الشرط والشرط قد يكون سببا وعلة للجزاء واما انتفاء اللازم
قيل هذا ايضا عائد الى التكليف المح لان التاخير الى وقت معين لا يعلمه اصلا لا يقاعه فيه
وعدم التاخير عنه مح ولا نزاع في امكانه اي امكان التصريح بجوازه بان يقول افعل
وقيت عنك الفور مع ان الدليل على عدم شرع التاخير جار فيه بعينه وهذا النقض اجمالي
لو كان التاخير متعينا اي لو كان تاخير الفعل الى آخر ازمنة الامكان متعينا ولم يجز
الاتيان به على الفور وهذا الجواب نقض تفصيلي لانه يمنع الملازمة وهو فعل المامور به
قال الآمدي لا نسلم انه فعل المامور به فان دلالة الآية على وجوب المسارعة الى سبب المغفرة انما
هي من جهة الاقتضاء دون المنطوق والاقتضاء لا عموم له فلا دلالة لها على المسارعة الى كل
سبب للمغفرة ويختص بما اتفق على وجوب تعجيله من الافعال كالتوبة ونحوها ولا يعم كل فعل
مامور به اقول ومما يدل على عدم عمومه ايضا ان فعل المندوب من اسباب المغفرة ولا يجب
المسارعة اليه اتفاقا وانما يحصل المسارعة والاستباق في الحصر مع فان المسارعة

والاستباق اعم من الفور اذ الفور هو الاتيان بالمامور به عقيب الامر من غير مهلة وهما يتحققان في الموسع
بالاتيان بكل فرد بالنسبة الى فرد بعده اللهم الا ان يقال ثبت وجوبهما ولم يقل احد بوجودهما في
غير الفور اتفاقا فثبت وجودهما في ضمنه وهو المطلوب قال قطب المحققين هذا الدليل على تمامه
انما يدل على وجوب الفور شرعا والكلام انما هو في دلالة الصيغة عليه لغة فلا يتم التقريب واجاب عنه
صاحب النقود بانه اذا ثبت ذلك شرعا ثبت لغة لان الاصل عدم النقل لانه لا يتصور ان
في قبل عدم تصور حمله المضيق ثم فان المسارعة والاستباق الاتيان بالفعل من غير توان ولا
منافاة بينهما وبين المضيق فلا يتم ما ذكره لصرف الامر عن الوجوب والجواب انه لا يقال لغة وعرفا
لمن قيل له صم غدا فصام انه سارع او استبق والتوانى لا يكون الا عند امكانه وهو في المضيق
غير ممكن والا لكان مفاد الصيغة فيهما منافيا لما يقتضيه المادة لان مفاد الصيغة وهو
الوجوب يقتضي عدم جواز تاخير المامور به ومقتضى المادة اعني المسارعة والاستباق جواز تاخيره
فبينهما منافات في ذلك غير جائز فتامل قال في الحاشية وجب التامل ان حمل سارعوا
على الندب مجاز ويمكن ان يكون بعض ما دروا دليلا للفورية فتعارض المجازان ولعل الاول
ارجح لاصالة عدم الفورية انتهى اقول لو لم يكن هذا القلت وجه ان مفاد صيغة الامر الا انكن
مع تقدير حملها على الوجوب هو الظن بفورية المامور به دون القطع لان هذا الدليل ظني
والظن بها لا يقتضي عدم جواز تاخيره ضرورة ان نقيض المظنون محتمل والا لكان مرجوحا
وهذا القدر كاف لصحة استعمال المسارعة والاستباق لانهما يقتضيان جواز التاخير مطلقا
فلا منافاة بين مفاد الصيغة ومقتضاها فليتامل انما يقصد زمان الحاضر لا يرد
عليه ان هو كون محذور كل منشئ غير قاصد الا الحال ثم لعدم جريانه في نحو قام زيد وسيقوم ولا
قام مما قصد فيه الماضي او الاستقبال لان الكلام في المجرد من القراين وتلك الامثلة مقترنة
بها كالصيغة والسين ونحوهما نعم يرد عليه اولا ان القول بان القائل زيد قائم غير قاصد الا

كل؟ — تقديرم

اياه مبني على ان اسم الفاعل لا يطلق حقيقة على من لم يتلبس بالفعل وهو ممنوع وثانيا ان دلالة الاسمية
على الزمان ممنوعة قال الشيخ عبد القاهر المقصود من الاخبار بالفعل هو الاثبات المطلق
فينبغي ان يكون بالاسم والا كان الغرض لا يتم الا باشعار زمان ذلك الثبوت فينبغي ان
يكون بالفعل وقال في موضع آخر موضوع الاسم على ان يثبت به الشيء للشيء من غير اقتضاء انه يتجدد
ويحدث شيئا فشيئا فلا تعرض في زيد منطلق لاكثر من الاطلاق فضلا له وهذا الكلام صريح
في ان الاسمية لا تدل على الزمان اصلا ولو سلم فلا نم ان الدلالة بحسب الوضع فما لمستفاد
من القياس على تقدير صحته ان الامر يدل على الحال واما ان الدلالة بحسب الوضع فلا يتم
التقريب ولو سلم فغايته ما في الباب ان الاسمية دالة بحسب الوضع ان مضمونها وقع
في الحال ح فالمستفاد من القياس ان مضمون الامر اعني طلب الفعل وقع في الحال ولا يدل على
ان ذلك الفعل المامور به لا بد من ان يقع فيها فلا يتم التقريب المقصود فكذلك
الامر الحاقا له لا يرد عليه ما اورده بعض الافاضل من ان زيد قائم خبر والامر انشاء وبينهما
مباينة كلية فلا يصح قياس احدهما على الآخر لان مدار صحة القياس على الاشتراك في العلة
والعلة ههنا اعني كونه كلاما خاليا عن القراين مشتركة وقد تم مثله قياس في اللغة اورد
عليه بعض المحققين بان الحاق الفرد بالاعم الاغلب ليس قياسا اذ لا يعتبر فيه كون المقيس عليه
اعم واغلب واجاب بان اثبات اللغة انما يكون بالنقل والاستقراء والحاق الفرد به ليس
داخلا فيهما فان قلت يمكن ادخاله في الاستقراء يعني استقرينا فرأينا من الكلام وجدناه
دالا على الحال فحصل لنا الظن بان كل كلام كذلك والامر من جملته قلنا الامر من الكلام الذي رأيناه
وكونه دالا على الحال متنازع فيه فلا يتم الاستقراء وبطلانه بخصوصه ظاهر اي بطلان
القياس في اللغة بخصوصه ظاهر وان قلنا بجوازه في الاحكام وقد تم مثله لا يمكن
توجيهه الى الحال بخلاف غير الامر فانه متوجه الى الحال كوقوع الطلاق في قوله انت طالق فانه
لا يتاخر عن التلفظ بهذه الصيغة قيل المراد بالزمان الحاضر في الدليل ليس هو الآن الحاضر

اثبات م — تجرد ام

الذي لا ينقسم بل اجزاء متعاقبة من اواخر الماضي واوائل المستقبل والفور هو اوائل المستقبل داخل فيه
والجواب ان الحال بهذا المعنى محدود باول الكلام وآخره والواقع في هذا الظرف انما هو مضمون الامر
اعني الطلب دون المطلوب والآن لم تحصيل الحاصل بل المطلوب خارج عنه متصل به بناء على الفور وهو
استقبالي قطعا ولم يقع في شيء من اجزاء الزمان الحاضر اما مطلقا اي اما استقبالا الا مطلقا
سواء كان متعقبا للحال وهو الفور او غير متعقب وهو التراخي وايضا انما عدهما مع
السابق دليلا واحدا مع انه يمكن جعلهما دليلين لانهما بينا ان على امر واحد وهو ان النهي يفيد
الفور وهو يقتضي الفور اي النهي يقتضي الانتهاء عن المنهي عنه على الفور وهو يتوقف على
فعل المامور به على الفور فكان الامر مقتضيا له على الفور وجوابه يعلم من الجواب السابق اما الجواب
عن الاول فبانه قياس في اللغة وبالفرق من وجهين واما عن الثاني فمنع ان الامر بالشيء نهي عن ضده
ومع التنزل فبان النهي بحسب الامر فورا او غير فور احتج السيد على مذهبه وهو ان الامر مشترك بين
الفور والتراخي لفظا لحسن الاستفهام والاصل في اللفظ لان اللفظ لو اختص باحدهما او بالقدر
المشترك لتبادر ذلك الى الفهم فلم يحتج الى الاستفهام والجواب ان الذي هو جواب عن
دليل الاول توضيحه ان ظاهر استعمال اللفظ في شيئين انما يقتضي ان يكون حقيقة فيهما اذا تساوت
نسبتها اليهما اما مع التفاوت بالتبادر وعدمه فلا وقد بينا ان المتبادر انما هو طلب الفعل
انت خبير بان هذا الجواب لا يتمشى على الفور ويمكن اخراج جوابه عن هذا ويكفي في حسن الاستفهام
نقض تفصيلي بمنع قوله والاستفهام لحسن الا مع احتمال اللفظ هذا الجواب ايضا لا يتاتى عند القائلين
بالفور ولكن يمكن استنباطه ايضا فائدة اذا قلنا بان الامر للفور اعلم انا اذا قلنا بان
يجوز فيه التراخي فلا نزاع في انه ان فات في اول اوقات الامكان وجب الاتيان به في غيره ذلك
بمقتضى ذلك الامر اما ان قلنا بانه للفور فاما ان يكون هناك دليل على وجوب الاتيان به في
ان فات او دليل على عدم وجوبه فلا نزاع في وجوب الاتيان به على الاول وعلى عدمه على الثاني
الا ان ذلك الامر خارج عن محل النزاع واما ان لا يكون هناك دليل اصلا لا على ذاك ولا على هذا محل

النزاع فمنهم من قال بوجوب الاتيان به بمجرد ذلك الامر ومنهم من قال بعدم وجوبه وثمرة الخلاف
ان الامر اذا صدر من الشارع ثم فات المامور به فالاصل فيه القضاء على الاول حتى يصدر منه ما يدل
على عدمه او الاصل فيه عدم القضاء على الثاني حتى يصدر منه ما يدل على وجوبه احتجوا الا
للاول اي اقول في دلالة هذا الدليل الظاهر وعلى نفي الفور اظهر من دلالته على وجوب الاتيان بالمامور به
بعد فوات الفور وانما قلنا الظاهر لانه يمكن تقريره على وجه ينطبق على المطلوب من وجهين احدهما
ان كان للفور كان مقتضاه كون المامور فاعلا لذلك الفعل في هذا الوقت وهذا مقيد والمطلق
اعني كون المامور به فاعلا على الاطلاق جزء منه والامر بالمركب امر بكل واحد من اجزائه فالمطلق
من مقتضيات الامر ومن مقتضياته ايضا القيد ولفوات الثاني لا يفوت الاول وذلك يوجب
استمرار الامر المطلق عند فوات القيد كما كان الامر متعلقا به حال وجوده ويمكن ان يجاب عنه
بان المامور به هو المقيد من حيث هو مقيد وتعلق الامر بالجزء انما هو باعتبار تحققه في ضمن الكل وذلك
لا يوجب تعلقه به بالاستقلال وسر ذلك ان خصوص القيد يجوز ان يكون له مدخل في حصول ما
يرجح تعلق الامر به من جهة الحسن والمصلحة فبفواته يفوت المرجح فينتفي الامر وثانيهما ما اشار اليه المص
بعيد هذا وهو ان مقتضى الامر انما هو طلب الفعل على الاطلاق والفور ليس من مقتضياته حتى ينتفي
الامر بانتفائه بل وجوب الفور انما ثبت من دليل آخر كوجوب المسارعة والاستباق فاذا فات
ما ليس من مقتضيات الامر لا يلزم منه فوات مقتضاه بل يجب استمراره يجري مجرى قوله
وذلك لان الامر لو كان للفور والفور عبارة عن الاتيان بالفعل في الزمان المتصل بزمان الامر
كان قوله افعل في الزمان المتصل بزمان التكلم فالمسئلة لغوية لان بناءها على ان افعل هل هو
موضوع لغة لهذا او لذاك فكان ما وجب البحث عنه لان كل ذي مذهب انما بنى مذهبه
على امر غير ضروري وجب عليه بيانه ليثبت مذهبه والفريقان لم يتعرضوا لبيانه نفيا واثباتا
والتحقيق في ذلك ان في ان المكلف اذا لم يات بالمامور به في اول اوقات الامكان هل

ان الامر

يجب عليه الاتيان به في الثاني ام لا   ولا ريب في خواته بالفوات وقته لان الوجوب اذا كان في وقت
يفوت بالفوات ذلك الوقت وحاصله ان المتبرع هو المقيد من حيث هو مقيد ولا ريب في انتفائه
عند انتفاء القيد ولا يجوز لهم ان يقولوا ان امرنا بالفعل وتخصيصه بوقت وبفوات الثاني لا يفوت الاول
لانا قد ذكرنا ما يدفع هذا القول على ان المامور به وان كان متعددا عقلا لكن التعدد في خارجها ممنوع
لجواز ان يكون بسيطا يعبر عنه بذلك المركب بل الحق هذا كما قال الحكماء ان النوع الاضافي وان كان
مركبا في الذهن من الجنس والفصل لكنه لا تركيب في الخارج والا لامتنع حمل الجنس والفصل عليه لان الحمل
يقتضي اتحاد الموضوع والمحمول في الوجود الخارجي لئلا يكون باتحاد الاثنين فيلزم كذب وتغاير هما في الوجود
العقلي ليفيد   وايجاب المسارعة نظير ذلك وجوب الحج فانه مدلول الآية مطلقا والنصوص
خصصته بالفور واذا عصى المكلف بتركه اولا وجب الاتيان به ثانيا كما هو مقتضى الآية   فينبغي
ح القول بالسقوط فيه نظر لان كل من قال بالتكرار قال بالفور كما ذكرنا سابقا وصرح به الاصوليون
وعلى هذا لا يستقيم القول بسقوط الوجوب عند كل من قال بالفور اللهم الا ان يقال الفور عندهم
مستفاد من خارج لا من مجرد الصيغة فهو داخل في قوله والذي يظهر من كلامهم ارادة المعنى الاول ثم
على ان الامر بالشيء مطلقا ما يتعلق به الامر اما مطلق وهو على ما عرفه بعضهم ما لا يتوقف تعلق
الامر به على مقدمة وجوده من حيث هو كذلك واما مقيد وهو بخلافه وانما اعتبر الحيثية لجواز ان يكون
الشيء مطلقا بالنسبة الى مقدمة ومقيدا بالنسبة الى اخرى كالصلوة فانها مطلقة بالنسبة الى الطهارة
ومقيدة بالنسبة الى الوقت والقدرة والحيثية معتبرة في تعريف الاضافات كما صرح به الشيخ في كتاب
الشفاء في بحث الجنس والفصل اذا عرفت هذا فقول قوله مطلقا احتراز عن المقيد فان الامر بالزكوة
والحج والصلوة مثلا لا يقتضي ايجاب مقدماتها التي لها مدخل في تعلق الامر بها كالنصاب والاستطاعة
والوقت اتفاقا   يقتضي ايجاب ما لا يتم الا به فيجب تحصيله ويذم على تركه وانما لم يقل امر بما لا يتم الا به
لئلا يتوهم ان الامر بالشيء نفس الامر بمقدماته في الحقيقة ونه لانه لو سلم ذلك فانما هي في

في السبب لا مطلقا كما ستعرفه   شرطا كان او سببا او غيرهما المراد بالشرط هو الشرط الشرعي
وهو ما يأتي الفعل بدونه عقلا وعادة الا ان الشارع جعله شرطا لايقاعه على الوجه المشروع
كالوضوء للصلوة والمراد بالسبب ما يلزم من وجوده وجود شيء ومن عدمه عدمه وهو المعبر عنه
بالعلة التامة كالصعود للكون على السطح والاطعام للاشباع والمراد بغيرهما المقدمات العقلية
والعادية اما الاولى فهي ما لا يتأتى الفعل بدونه عقلا ويسمى شرطا عقليا ايضا كنصب السلم
للصعود وكترك جميع الاضداد في الواجب وفعل ضد واحد في الحرام واما الثانية فهي ما لا يتأتى
الفعل بدونه عادة ويسمى شرطا عاديا ايضا كغسل جزء من الرأس لغسل الوجه كله وستر جزء من الوجه
لستر كله وانما لم يقل او غيرهما مع ان ذلك الغير ايضا شرط كما عرفت ولم يرد بقوله شرطا
مفهومه الاعم الشامل للثلثة احترازا عن ايهام تخصيص الشرط بالشرعي واخراج غيره لتصريحه لا
لادخال ذلك الغير   مع كونه مقدورا احترز به عما لا يكون مقدورا فان الامر لا يقتضي
ايجابه لان التكليف بما لا يطاق ممتنع كالصلوة فان الامر بها لا يقتضي ايجاب الوضوء اذا لم يكن مقدورا
لعدم الماء او لعدم القدرة على استعماله بل يقتضي ايجاب بدله وهو التيمم فان لم يكن مقدورا لم يقتض
شيئا منهما وفيه نظر لان ايجاب الصلوة اما ان يكون باقيا مع عدم القدرة بالطهارة اصلا
او يكون زائلا فعلى الاول يلزم التكليف بما لا يطاق لان وجود ذي المقدمة مع امتناع مقدمته محال
وعلى الثاني يلزم ان لا يكون ما كان واجبا مطلقا بل مقيدا وهو ايضا باطل ثم اقول انت خبير
بان الكلام في مقدمات المطلق فقوله مع كونه مقدورا مستدرك اذ المطلق بالنسبة الى غير
المقدور مقيد لا مطلق فليس للمطلق من حيث هو مطلق مقدمة غير مقدورة حتى يحتاج في
اخراجها الى هذا القيد   وخالف في غيره اي مطلقا سواء كان ذلك شرطا شرعيا او عقليا
او عاديا وهنا مذهبان آخران لم يذكرهما المصنف احدهما انه لا يجب شيء منها سببا كان او غيره
وثانيهما انه يجب الشرط الشرعي دون غيره   واشتهرت حكايته هذا القول عن العلامة

من اهل تلك الحكاية   ولكنه يوهم ذلك في بادي الرأي البادي يجوز ان يكون بالهمزة من بدو وغيرها
من بدأ اذا ظهر اي ولكن كلامه في الكتابين يوهم ذلك القول في اول حدوث رأيهم او في ظاهر
حدوث رأيهم واراد بذلك ان هذا القول الشيء من ظهر بملاحظة ظاهر الكتابين من غير روية وتأمل
فيهما ليعرف ان انه يقول بوجوب جميع مقدمات المطلق سببا كان او غيره   وقال في جملته ان
ابن السيد قدس سره ان الواجب على قسمين مقيد ومطلق وان ما يتوقف عليه الاول اعني مقدمات
الوجوب غير واجب بخلاف ما يتوقف عليه الثاني اعني مقدمات الفعل والوجه فانه واجب مطلقا سببا
كان او غيره حيث حكم في الضرب الثاني بوجوب مقدمات الفعل على سبيل العموم واما ذكر الصلوة والوضوء
فعلى سبيل التمثيل ولانه لم يقل احد بوجوب غير السبب دونه على ما هو المعروف في الاصول من هنا ظهر ان
كلامه في الكتابين غير مطابق للحكاية فقوله ليس مقصوده من التفصيل ان السبب واجب دون غيره
ليناقض اول كلامه آخره بل المقصود منه ان الامر المتعلق بالمسبب ظاهرا متعلق بالسبب في الحقيقة
بخلاف الامر المتعلق بذي الشرط فانه متعلق به وبالشرط جميعا والغرض منه دفع ما يتوهم من اطلاق
العامة ان الامر بالشيء امر بما لا يتم الا به وهو ان الامر بذي المقدمة مطلقا سببا كان او غيره
نفس الامر بالمقدمة لا به وعلى هذا لا تناقض بين كلاميه وفيه نظر من وجهين احدهما ان هذا التناقض
وان اندفع بذلك التوجيه لكن يتحقق التناقض بوجه آخر لان التفصيل بهذا المعنى يناقض ما صرح به
في الضرب الثاني من ان الامر متعلق بالمجموع مطلقا وثانيهما انه يمكن حمل التفصيل على ظاهره فهمه
الحاكي وحمل قوله والامر ورد في الشريعة على بيان محل النزاع وتوضيح ذلك ان اطلاق العامة
يشعر بان النزاع في وجوب مقدمة الواجب على الاطلاق سواء كان ذلك الواجب مقيدا
او مطلقا كما يشعر به قوله فان قسم الامر في الشرع الى قسمين فكيف نجعلهما قسما واحدا
فبين ان الواجب على ضربين مقيد ومطلق والنزاع انما هو فيما يتوقف عليه الثاني دون الاول
فلا يصح جعل الجميع محل النزاع نعم ظاهر قوله والضرب الآخر يجب فيه مقدمات الفعل دال على

ان ذلك مذهبه وليس المراد انها يجب عند القائلين بالوجوب بالامر في ذلك حتى وعلى هذا لا تناقض
اصلا وصحت الحكاية   وفرق في ذلك بين السبب وغيره مقصود السيد على ما فهمه المصنف
بيان ان مقدمة المقيد لا يجوز ان يكون من قبيل الاسباب لان الامر به انما يكون بعد تحققها
وهي اذا كانت سببا يستلزم وجوده فالامر به ح امر بالموجود وانه ممتنع واما مقدمة المطلق
فانها اعم من ان يكون سببا او غيره لان الامر به يصح مع وجود مقدمته وعدمها فيصح ان
يكون مقدمته من قبيل الاسباب وعلى ما فهمه الحاكي بيان الفرق في مقدمة الضرب الثاني الذي
هو محل النزاع بين السبب وغيره فاوجب الاول لان الامر بالمسبب انما هو حال عدم السبب لامتناع
طلب الحاصل والمسبب حال عدم سببه ممتنع فالامر به يتعلق بالسبب حقيقة لانه المقدور دون الثاني
لان ذا الشرط لما لم يلزم وجوده عند وجود شرطه بل جاز وقوعه وعدم وقوعه كان مقدورا فالامر
يتعلق به لا بالشرط والذي عدل به المصنف عن تفسير الحاكي امور الاول لزوم التناقض بينه وبين
معتقده في الضرب الثاني من وجوب جميع مقدماته الثاني جعل التكليف مشروطا بالشرط وظاهر
ان الشرط المصحح هو شرط الوجوب دون الوجود الثالث ان هذا خارج عن محل النزاع على تفسيره
اذ هو فيما يتوقف عليه الواجب المطلق دون المقيد والواجب هنا مقيد فبيان ان مقدمته غير واجبة
خارج عن محل النزاع الرابع ان الشرط والسبب متساويان في امتناع وجود الواجب بدونهما وجهه هو مناط
وجوب السبب بامر المسبب ولا دخل لاستلزام وجوده وجوده فينبغي ان يكون مناطا في وجوب الشرط
ايضا فالفرق المذكور غير مؤثر في وجوب احدهما دون الآخر الخامس قوله بخلاف مقدمات الافعال
فان المناسب على تفسيره ان يقول بخلاف غيره اقول قد عرفت في الاول انه ممنوع ويمكن
الجواب عن الثاني بان التكليف غير مشروط اذ المعنى انه لا يجوز ان يوجب علينا المسبب مع
شرطه وهو اتفاق وجود السبب بخلاف الصلوة فانه يجوز ان يكلفنا بها مع شرطه وهو وجود
الطهارة ولا يلزم منه ان يكون التكليف مشروطا بالشرط والمؤيد لهذا ان الطهارة ليست
شرطا للتكليف بالصلوة بل هي شرط لوجودها على الوجه المشروع فكيف يصح ان يجعلها شرطا

للتكليف وبهذا يندفع الثالث ايضا وعن الرابع بانه جعل كمال اللزوم مناط الوجوب وظاهر التحقق في السبب اذ المسبب اثر معه وجودا او عدما دون الشرط والحاصل ان عدم تعلق القدرة بالمسبب مطلقا وتعلقها بالمشروط في الجملة فارق وهذا القدر كاف في تعلق الامر بالمشروط دون المسبب في الحقيقه وعن الخامس بان قرينة المقابلة دلت على ان المراد بالمقدمات غير السبب من الشروط فليتامل بخلاف مقدمات الافعال تقريره على راي المص حيث جعل الشرط شرطا في التكليف ان تعليق التكليف بالسبب مرجح للامر بخلاف تعليقه بالشرط فانه يجوز ان يكلفنا بالصلوة بشرط تحقق وجود الطهارة ومقتضاه ان التكليف بالصلوة مشروط بالطهارة فبدونها لا يجب الشي منهما ومعها يجب الصلوة دون الطهارة فوجوب الصلوة مقيد بالنسبة الى الطهارة كوجوب الزكوة والحج فانه مقيد بالنسبة الى النصاب والاستطاعة وفيه نظر لان هذا مناف لما في الضرب الثاني من ان الطهارة شرط لوجود الصلوة لا لوجوبها وللفرق بين الضربين من ان وجوب الزكوة والحج مقيد ووجوب الصلوة مطلق واجاب عنه ولده بان كلام السيد بعد بيانه سابقا ان الطهارة شرط الوجود دون الوجوب لا يقتضي كون وجوب الصلوة مشروطا بالطهارة وان غرضه ههنا ان التكليف بالشرط والمشروط ليس على حد التكليف بالمسبب والسبب لامتناع انفكاك احدهما عن الآخر بخلاف الشرط والمشروط فصار ذلك مسوغا لجواز تعليق وجوب الفعل على الشرط دون المسبب غاية ما في الباب انه جعل الصلوة بالنسبة الى الطهارة من امثلة المقيد فرضا وتقديرا او تقريره على راي الحاكي ان ايجاب السبب يقتضي ايجاب مسببه للامر بخلاف المشروط كالصلوة فانه لا يقتضي ايجاب شرطه كالطهارة لان المشروط في حال وجود شرطه مقدور لنا لجواز وقوعه وعدمه فالامر يتعلق به لا بشرطه فليتامل في هذا المقام فان كلام السيد معقد غاية التعقيد والرشاد في الامور الى الله الحميد وبني على هذا اي بني على ان ما يتوقف عليه المقيد لا يكون واجبا نقض استدلال المعتزلة على وجوب نصب الامام على الرعية بان اقامة الحدود واجبة عليهم وهي لا يتم الا بنصب الامام فنصب الامام واجب عليهم تقرير النقض انا لا نم ان وجوب اقامة الحدود عليهم بالنسبة الى نصب

الامام

الامام مطلق لجواز ان يكون مقيدا ومقدمة المقيد ليست بواجبة واقول على تفسير الحاكي سلمنا لكن لا نم ان نصب الامام سبب لجواز ان يكون شرطا ومقدمة المطلق اذا كانت شرطا ليست بواجبة وهذا كما تراه ينادي الخ اي قوله بوجوب المقدمة المطلق مطلقا ينادي بانه مغاير لما هو المشهور في كتب الاصول من الحكاية عنه وقيل جعل الصلوة ونحوها مما هو واجب مطلق بالنسبة الى مقدماته وجعلها مشروطا ينادي بالمغائرة لما هو المعروف في الكتب المشهورة من انها واجب مطلق ويقرب منه ما نقل عنه ولده قدس سره من ان وجه المغائرة كون كلام الاصوليين يقتضي الحكم بالوجوب المطلق وانما خلوه في وجوب التوقف عليه وكلام السيد يقتضي عدم الحكم بوجوبه الا عند اتفاق وجود مقدمته فبدونها لا يكون واجبا ولا هي واجبة انتهى على ما افاد قدس سره في الدروس وما اشاره السيد اي ما اشاره السيد في هذا الاصل من ان الامر بالمسبب يقتضيه امر بالسبب وحده محل تامل وارجاع ضمير فيه الى الموصول يا باه لفظ المحل وكان وجه التامل ما يشير اليه بعد سطرين والا ان يقال ما اشاره السيد في نقض استدلال المعتزلة محل تامل وكان وجه التامل ان اللازم من هذا النقض ان اقامة الحدود لا تجب الا بعد نصب الامام وليس كذلك لانها واجبة نصب الامام او لا غاية ما في الباب انها لا تقع ولا يتصور الا عند نصب الامام وانت خبير بان التامل على التوجيه الاخير انما يحتاج اليه اذا جعل النقض مبنيا على فهمه المص من مذهبه واما اذا جعل مبنيا على التفصيل الذي فهمه الحاكي فلا في المختار المعروف وهو القول بوجوب المسبب دون غيره من الشروط خلاف يعرف انما وصف الخلاف بذلك لان اصل الخلاف موجود كما ستعرفه بل ادعى بعضهم فيه الاجماع ادعى السيد المرتضى وقطب المحققين في شرحه على المختصر الحاجبي والمحقق التفتازاني الاجماع في وجوب السبب وان القدرة غير حاصلة مع المسببات اي وحدها بل هي حاصلة معها بتوسط الاسباب فصح الحكم بالبعد المذكور وصح الاضراب ايضا اذ المراد بقوله لعدم تعلق القدرة بها عدم تعلقها بها اصلا لا وحدها ولا بتوسط الاسباب فيبعد

تعلق التكليف في اشارة الى ان تعلق التكليف بها وحدها جائز عقلا لكونها مقدورة في الجملة ولكنه مرجوح والراجح تعلقه بها لان الظاهر يقتضي ان يكون تعلق التكليف بها على نحو تعلق القدرة بها فكما ان تعلق القدرة بها بواسطة تعلقها باسبابها فكذا تعلق التكليف بها بواسطة تعلقه باسبابها اما بدون الاسباب توضيحه ان المقدور لا بد من ان يكون كل واحد من فعله وتركه ممكنا والمسببات ليست كذلك لان فعلها ممتنع وتركها واجب عند عدم الاسباب وبالعكس عند وجودها وفيه نظر لان امتناع الفعل بالغير لا ينافي امكانه بالذات الذي هو المصحح لتعلق القدرة والنظر الذي اورده المص يؤول الى هذا فالواجب حقيقة هو وحده دون المسبب ايضا وهذا الكلام اي القول بان الوجوب في الحقيقة لا يتعلق بالمسببات وهذا القدر كاف اي تعلق القدرة بالمسببات بتوسط الاسباب كاف في جواز التكليف بها وحدها والكلام مستبعد اذ مع ان انضمام الاسباب اليها في التكليف والحكم بوجوب كل واحد منها يرفع هذا الاستبعاد وعلى التقديرين لم يثبت ما ادعاه المستدل من ان الواجب هو الاسباب وحدها ومن ثم اي من اجل ان القدرة تتعلق بالمسببات بتوسط الاسباب هذا القدر كاف في جواز التكليف بها حكى بعض الاصوليين عن بعضهم القول بوجوب السبب ايضا كالشرط والحاكي هو صاحب المنهاج حيث قال فيه وجوب الشيء يوجب وجوب ما لا يتم الا به وكان مقدورا وقيل يوجب المسبب دون الشرط وقيل لا فيهما ومثله عبارة الحاجبي في المنتهى وقريب منه عبارته في المختصر لكنه غير معروف الضمير عايد الى القول او الى البعض الاخير لان تعليق الامر على لقلة النفع في البحث عن السبب بوجهين احدهما ان الامر بالمسبب نادر فالبحث عن سببه ليس له نفع كثير لقلة موارده وثانيهما ان اثر الشك في وجوب السبب بعد ما عرفت من ان القول بعدم وجوبه غير معروف بل كاد ان يكون وجوبه اجماعا فلا وجه لجعله مناطا للبحث والنفع في اخذه محلا للنزاع قول المفصل وهو ان ايجاب المشروط غير مستلزم لايجاب شرطه بواحدة من الثلث اما عدم دلالتها عليه بالمطابقة

بعدم م

قوله

دليمى

والتضمن فظاهر لان ايجاب الشرط ليس عين ايجاب المشروط ولا جزءه واما عدم دلالتها بالالتزام فلانتفاء اللزوم الذهني وهو كون ايجاب المشروط بحيث يلزم من العلم به العلم بايجاب الشرط ضرورة انا نعلم ايجاب المشروط مع الذهول عن ايجاب شرطه وفيه نظر لان هذا انما يدل على ان بين الايجابين ليس لزوم لا على ان بينهما ليس لزوم اصلا لجواز ان يستنبط من ايجاب المشروط ايجاب الشرط وتحقق الذهول لا ينافيه اذ اللزوم عند الاصوليين اعم من البين وغيره الا ترى انهم جعلوا دلالة الاشارة من اقسام الالتزام مع انهم صرحوا بانه لا قصد ولا شعور فيها على ان عدم تحقق اللزوم البين في الشرط الشرعي ممنوع لان الشارع اذا جعل الشيء شرطا للفعل ثم امر بذلك الفعل فقد امر به من حيث انه مشروط بذلك الشيء فيفهم عند طلب ذلك الفعل طلب ذلك الشيء ايضا ولا يمتنع عند العقل تصريح الامر قال في الحاشية كان يقول اوجبت عليك الحج فان تركته استوجبت العقاب على تركه لا على عدم قطع المسافة وكن على السطح فان خالفت عوقبت على ترك الكون لا على عدم نصب السلم انتهى وفيه نظر لان جواز التصريح بعدم وجوبه وعدم جوازه في قوة المتنازع فيه اذ كل من قال بالوجوب قال بعدم جواز التصريح بعدمه وكل من قال بعدم الوجوب قال بجواز التصريح بعدمه فصار جواز التصريح وعدمه من محل النزاع فلا يسمع دعوى احدهما بلا بينة ودعوى الضرورة في محل النزاع جرى بعدم السماع على انه لو صح ذلك فانما يصح في غير الشرط الشرعي واما فيه فلا والا لم يكن شرطا شرعيا واعترض بعض المحققين بان صحة التصريح بعدم الوجوب لا ينافي ظهور الوجوب عند عدم التصريح لانه يجوز التصريح بخلاف الظاهر انتهى اقول ليس غرض المستدل من تقرير هذه المقدمة نفي ظهور الوجوب بل غرضه نفي اللزوم بين ايجاب المشروط وايجاب الشرط كما هو الظاهر من سياق الدليل دليله دلالته في ان صحة التصريح بعدم وجوب الشرط ينافي لزوم وجوبه لوجوب المشروط ولو كان

مقتضيا لوجوبها اي ولو كان وجوب المشروط مستلزما لوجوب شرطه لامتنع التصريح بنفي وجوب الشرط
واللازم لتطلق الملزوم مثلا اما الملازمة فبينة لان التصريح بالنفي مناقض للحكم باللزوم واما
لبطلان اللازم فلما مر من المقدمة الممهدة وقد عرفت ما فيه ممتنع والتكليف بالممتنع
تكليف بما لا يطاق خرج الواجب عن كونه واجبا لان وجوبه اذا زال بزوال مقدمته لزم ان
يكون مقيدا بالنسبة اليها والمفروض انه مطلق لا يرتابون في ذم تارك المقدمة مطلقا
وهم يتمثلون لذلك بان السيد اذا امر عبده بالكتابة او بفتح الباب وهو يقدر على تحصيل
القلم والمفتاح فيعتذر لعدم الكتابة والفتح لفقد القلم والمفتاح ولا شك في ان العقلاء يذمونه
على عدم تحصيلهما ويعدون الحق انكار ذلك مكابرة والجواب عن الاول والجواب عن
الاحتجاج الاول انا نختار الشق الاول من الترديد وهو ان الواجب يبقى واجبا عند ترك مقدمته
ونمنع ما ذكر لاثبات استلزامه التكليف بما لا يطاق من ان حصوله حال عدم ما يتوقف عليه
ممتنع فنقول ان حصوله الذي كان متوقفا على مقدمة وكان مقدورا كيف يصير ممتنعا عند
تركها الذي باختيارنا وقدرتنا حتى يلزم من التكليف به تكليف بما لا يطاق نعم لو كان حصوله
متوقفا على مقدمة ولم يكن عدمها باختيارنا لزم ذلك كما اذا كان الوضوء متوقفا على
آلة الماء وهي معدومة لا باختيارنا ولسنا نقدر على ازالة ذلك العدم فان التكليف به ح
تكليف بما لا يطاق ولكن مثل هذا ليس بمحل النزاع اذ هو في مقدمة الوجود دون الوجوب
والبحث انما هو في المقدور دفع لما عسى يتوهم في الجواب من انه ليس بسديد اذ بناؤه على مقدورية
ذي المقدمة وهي باطلة عند المستدل فلا يصح بناؤه عليها لتقرير الدفع ان البحث عن وجوب
المقدمة وعدم وجوبها انما هو فيما اذا كان ذو المقدمة مقدورا كما يشعر به عنوان المسئلة
حيث اعتبروا اولا كون كل واحد من الواجب والمقدمة مقدورة وبعد ذلك اختلفوا في
وجوب المقدمة فالمستدل ايضا قائل بالمقدورية الا انه يقول يصير ممتنعا على

تقدير عدم وجوب المقدمة والمجيب يمنع ذلك كما عرفت وتاثير الايجاب في القدرة غير معقول
وهو بالرفع عطف على المقدر الاول اي والجواب عن الاول بعد القطع ببقاء الوجوب ان تاثير
ايجاب المقدمة في القدرة على ذي المقدمة غير معقول لان ايجابها متوقف على ايجابه وايجابه
متوقف على القدرة عليه فايجابها متوقف على القدرة عليه ولو كانت القدرة عليه متوقفة
على ايجابها او اثر من آثاره لزم الدور وح نقول حصول ذي المقدمة عند جواز عدم المقدمة المبني
على نفي ايجابها مقدور بناء على ما تقرر من ان ايجابها ليس موثرا في مقدوريته حتى تنتفي المقدورية
بانتفائه وهذا الجواب على هذا التقرير نقض تفصيلي كالاول وجعله بعض المحققين نقضا اجماليا
تقريره ان ما ذكرت جار على تقدير وجوب المقدمة ايضا ضرورة امكان وجودها وعدمها مع
وجوبها ايضا فعلى تقدير تركها يلزم احد الامرين بعين ما ذكرت اقول وقوع الفعل مع وقوع
المقدمة ليس بمحال بل المحال انما هو وقوع الفعل مع لا وقوع المقدمة وعلى تقدير وجوبها يتعلق التكليف
بكلا الوقوعين فلا يلزم التكليف بما لا يطاق فليتامل والحكم بجواز الترك ايما كان حاصل
الجواب ان الفعل واجب مع جواز ترك مقدمته وكان هذا يوهم ان جواز الترك امر شرعي وكان
ينكر ذلك بان الامر الشرعي لا بد من ان يتعلق به خطاب شرعي وهو لم يتحقق فكيف يتحقق الجواز ان
اراد تحقيق المقام دفعا لهذا الايهام فقال جواز ترك المقدمة هيهنا من احكام العقل دون الشرع
لان تعلق خطابه به عبث لكونه مستفادا من العقل فلا يقع من الحكيم ثم بين ان منشأ هذا التوهم هو
اطلاق القول في الحكم بجواز الترك يعني فهم من هذا الاطلاق ان جواز الترك امر شرعي فصار محلا
للانكار وليس الامر كذلك اذ المراد منه الجواز العقلي فلا يتوجه الانكار ثم لما استشعر ان في الوجه المذكور
لعدم تحقق الحكم الشرعي نوع ضعف لان استفادة الحكم من العقل لا يستلزم ان يكون استفادته من
الشرع لان تعاضد العقل بالنقل شايع كثير بل اكثر الاحكام كذلك اشار الى وجه آخر بقوله
وجواز تحقق الحكم العقلي هنا دون الشرعي يظهر بالتامل ولعل وجهه ان مقدمة الفعل لازمة له وحكم
الشارع بجواز ترك اللازم دائما يستلزم حكمه بجواز ترك الملزوم كذلك وانه ينافي وجوبه شرعا

بخلاف حكم العقل بجواز تركه فان اللازم منه حكم العقل بجواز ترك ملزومه وانه لا ينافي وجوبه شرعا فليتامل
فانه من دقائق الفن حيث لا ينفك عن تركها تعليل للسند توضيحه ان ترك الفعل لا ينفك
عن ترك اللازم فالذم على ترك الفعل وحده واشتبه عليكم الامر لاجل المقارنة فزعمتم انه على ترك
المقدمة ايضا ثم لو تحقق ترك المقدمة بدون ترك الفعل ووقع عليه الذم ثبت ادعيتم
لكن ان الامر بالشيء اي لم يقيد بالشيء المعين كما قيده الآمدي والحاجبي للاحتراز عن مثل افعل شيئا
فانه لا ضد له اذ كل ما يلابسه فهو شيء وعن الامر بالضدين على البدل فانه ليس نهيا عن ضده لكون
نفي الاقتضاء شاملا للاضداد المخصوصة الجزئية ولا احد لتلك الاضداد الصادق على تلك
الجزئيات وبيان ذلك ما ذكره بعضهم من ان ضد الشيء يتعين بتعين ذلك الشيء لان المتضادين
من حيث انهما متضادان متضايفان ومن خواص الاضافة انها اذا كانت في احد الطرفين محصلة
او مطلقة كانت في الطرف الآخر كذلك كالنصف المطلق فانه في مقابل الضعف المطلق وكهذا النصف
فانه مقابل هذا الضعف على ما حقق في الكلام اقول فعلى هذا لو وصف الشيء بالمعين كان نفي الاقتضاء
بالنسبة الى ضد معين ايضا فلا يكون شاملا لنفيه بالنسبة الى ضد ما والمقصود نفيه ايضا كما
ستعرفه فان قلت فعلى هذا يدخل المثالان المذكوران مع انه لا يتصور فيهما نفي اقتضاء النهي عن
الضد لان ذلك فرع امكان النهي عنه قلت اما المثال الاول فصحته ممنوعة اذ من الاشياء ما هو
حرام والحكيم لا يامر به وعلى تقدير صحته فالمقصود نفي اقتضاء النهي على تقدير امكانه واما الثاني فالمامور
به هو احدهما لا بعينه لا كل واحد منهما فضده ح ما ينافيه في الوجود دونهما وانما خص البحث بالامر
الايجابي مع ان الخلاف واقع في الندب ايضا اما ان الخلاف في الندب اضعف منه في الايجاب ولهذا
بعض من قال بالاقتضاء في الايجاب لم يقل بالاقتضاء في الندب واما لان حكمه كحكمه فيعلم بالمقايسة
والمراد بالضد الخاص هيهنا ما يتضمن فعله ترك المامور به من الاشياء الوجودية المخصوصة او ما
في حكمه اعني مفهوم احدها لا بعينه فقولنا قم مثلا لا يقتضي النهي عن القعود بخصوصه ولا عن الاضطجاع
كذا الى غير ذلك ولا احدها مطلقا من غير ملاحظة خصوصية واحد منها وبالاقتضاء اللفظي ان

يدل اللفظ عليه بواحدة من الثلث وبالاقتضاء المعنوي ان يكون فهم الاقتضاء مستندا الى دليل وان
لم يكن دالا عليه وهو راجع الى الخاص لانه مفهوم كلي لا يوجد الا في ضمنه بل هو عينه لان الكلي متحد
مع الافراد في الوجود وقد يطلق ويراد به الترك او الكف على اختلاف الرأيين بل هو
اليه اقرب اي بل النزاع في انه عينه في الضد العام اقرب منه الى الضد الخاص لان توهم العينية
انما نشأ من اللزوم وعدم الانفكاك وهو متحقق في العام قطعا دون الخاص وانت خبير بان
جعل العينية وعدمها محل النزاع غير مناسب للمقام ولا يترتب عليه فائدة بها اذا النهي عن الضد
الترك متحقق عند الفريقين وهذا يكفي في استنباط الاحكام ذهب قوم الى ان الامر
بالشيء قال جماعة من المحققين ليس مرادهم ان الامر نفس النهي لانه ظاهر الفساد فلا يقول به عاقل
فضلا عن فاضل بل مرادهم انهما حصلا بجعل واحد لا بجعلين وح فهذا المذهب هو المذهب بالاستلزام
واحد اذ القائل بالاستلزام لا يقول بان النهي حصل بجعل على حدة اذ المفروض انه لم يرد نهي صريح عن
الشارع وعلى هذا فالنزاع بينهما لفظي وانت خبير بان دليلهم الآتي ينافي هذا التوجيه ظاهرا ثم
المراد بالضد اعم من العام والخاص كما يشعر به دليلهم حيث قالوا تحقق في الحركة الامر بها والنهي عن
السكون والظاهر ان السكون ضد مخصوص لها ويشعر به ايضا نسبة التخصيص بمحل النزاع
بالضد الخاص الى البعض واخرون الى انه يستلزمه لهم على الاستلزام وجهان سيذكرهما
المص وكلاهما يدل على ثبوت الاستلزام لفظا الا ان الاول يدل على الضد العام والثاني على
الضد الخاص وهم بين مطلق الاستلزام في الاولى بان المطلق والمصرح بصيغة الفاعل
يعني انهم على قسمين قسم اطلق بالاستلزام ولم يصرحوا بالمعنوي واللفظي وقسم صرحوا بثبوته
لفظا فلان مفاد الامر هو قال في الحاشية اي عرفا كما اذ هو المتبادر عند الاطلاق فلا
ينافي ما سبق من عدم دلالته على ذلك في عرف الائمة ح ونحن نقطع بان تصور في لا يقال
ان اراد بالخاص الخاص المقابل للعام بالمعنيين فما ذكره حق الا ان الدليل اخص من الدعوى
لعدم استفادة انتفاء الدلالة على العام بالمعنى الاول وان اراد به المعنى الثاني مدلوله وما هو

فی حکمه اعنی العام بهذا المعنی لدلالة الالتزامیة متحققة بالنسبة الیه لان شرط صحة الامر علم الآمر بان
المامور متلبس باحد الاضداد دون المامور به لاستحالة طلب الحاصل والعلم بذلک مستلزم لتصور
ضده قطعا لانا نقول دون المامور به ممنوع لجواز امر من تلبس بالفعل به والمطلوب ایجاده فی الاستقبال
کالایجاده فی الحال فلا یکون مستلزما لتصور الضد ولو سلم فلا نسلم ان شرط الصحة ما ذکرت بل هو
علم الامر بترک المامور به فاللازم ح هو النهی عن ترکه ولا نزاع لاحد فیه کما صرح البعض ولو سلم فاللازم
تصور ضد ما ذکرت وهذا القدر کما عرفت لا یکفی بل لا بد من لزوم طلب الکف عنه وهو ممنوع
وعدم دلیل صالح ای فیه نظر لان عدم وجدان الدلیل علی الشئ لیس دلیلا علی عدمه اللهم الا
ان ینضم الیه اصالة البراءة فصیغة الامر دالة ای وذلک لان الامر موضوع للوجوب والوجوب
طلب الفعل مع المنع من الترک فالامر دل علی المنع من الترک بالتضمن وهو المعنی من النهی عنه وفیه نظر لان
هذا انما یتم لو ثبت ان المنع من الترک داخل فی حقیقة حقیقة الوجوب علی ان یکون التعریف المذکور
حدا له وهو ممنوع لجواز ان یکون رسما فالمنع من الترک ح لازم لنفی الوجود وسلمنا لکن النهی
عن الترک مستلزم للنهی عن الضد الخاص ایضا اذ لو جاز فعله لم یکن الترک منهیا عنه لاشتماله علیه
وبعبارة اخری النهی عن الماهیة نهی عن جزئیاتها والنهی عن جزئیاتها یستلزم ذلک النهی عما
یشتمل علیها وقد یجاب عن هذا بان النهی عن الجزئیات بالعرض لا یستلزم النهی عن الافعال الوجودیة
المشتملة علیها فلیتامل بیان الملازمة بینهما بالشکل الاول والصغری سطوریة ای الامر
والنهی علی تقدیر الشرط متغایران وکل متغایران اما مثلان او ضدان او خلافان فالامر
والنهی علی هذا التقدیر کذلک ثم بین بطلان النتیجة التی هی لازمة فی الشرطیة فیلزمه بطلان
مقدمها وهو المطلوب الی تعقل امر زائد ای علی ذات الموصوف والحاصل انه لا یعتبر فی اتصاف
الذات بها اضافته الی غیرها فیندرج فیها لوازم الماهیة وذاتیاتها کالحدوث والتحیز
له فان اتصافه بالحدوث باعتبار اضافته الی العدم وبالتحیز باعتبار اضافته الی الحیز بالنظر
الی ذاتیهما ای بلا واسطة فی العروض لا بلا واسطة فی الاثبات ح احترز به عن المتقابلین بالعرض

فان تنافیا کذلک فضدان لیس المراد بالتضاد ههنا المعنی الاصطلاحی وهو التقابل بین امرین
وجودیین یمتنع اجتماعهما فی محل واحد بل المراد التقابل مطلقا فیندرج فیه جمیع اقسام المتقابلین اعنی
الضدین مطلقا والمتضایفین والعدم والملکة والایجاب والسلب وقد صرح به جماعة منهم الفاضل
التستری والا فخلافان ای وان لم یتنافیا لذاتیهما فخلافان وصدقه اما بانتفاء جزء او
بانتفاء الجزئین لم یجتمعا فی محل واحد اما الضدان فلان ذلک معتبر فی مفهومهما واما المثلان
فلانهما لو اجتمعا لزم ارتفاع الاثنینیة اذ لا تمایز بینهما بحسب الماهیة ولوازمها لاشتراکهما ولا
بحسب العوارض اذ المحل لما کان واحدا کانت العوارض ایضا مشترکة فلا امتیاز بینهما اصلا
فلا اثنینیة فلا تماثل لانه فرع الاثنینیة ضرورة انه یتحقق فی الحرکة اه فیلزم اتصافها بکونها
مامورا او منهیا عن ضده وانه ممتنع وفیه نظر لان الاول بالذات والثانی باعتبار المتعلق فلیست
الحرکة محلا له واجتماع الضدین علی هذا الوجه لیس بممتنع کاتصاف الرجل بالقبح بالذات والحسن باعتبار
الغلام فی قولنا رجل قبیح حسن الغلام نعم لو جعل المحل هو الاسم لا اتصافه بالامر والنهی حقیقة
او المکلف لاتصافه بکونه مامورا منهیا کما فعله بعضهم لکان له وجه وهو الامر بضده
کانه قال تحرک واسکن اما لانهما نقیضان فیکون تکلیفا بالجمع بینهما فی ان واحد اذ
لو اختلف الزمان لانتفی الجمع والمفروض خلافه واما لانه تکلیف بغیر الممکن وان لم یکونا
نقیضین فصح التقابل بین الوجهین وانه مح ای کل واحد من التکلیف بالنقیضین وا
والتکلیف بغیر الممکن مح بالضرورة علی ما هو حاصل المعنی ای حاصل معنی قولهم الامر بالشئ نهی
عن ضده لان النهی عن ضده عبارة عن طلب ترک ضده الذی هو فعل الفعل المامور
ضده لضد ضده وذلک بان یقال المقصود فی قولنا تحرک طلب الفعل ضد السکون اعنی الحرکة
فالنزاع لفظی قال قطب المحققین فی کون النزاع لفظیا نظر لان حاصل الاستدلال ان
تحرک عین لا تسکن لان فعل الحرکة عین الکف عن السکون فیکون احدهما عین طلب الآخر
اقول هذا کانه الشق الثالث فلیحسن اجراؤه فی هذا المقام رجوعه الی تسمیة فعل المامور

وجه صحتها فی المجاز ان فعل المامور به سبب لترک ضده او مقارن له فاطلق علیه الترک اطلاق المسبب علی
السبب او اطلاق احد المتجاورین علی الآخر ثم اطلق علیه لفظ النهی لمناسبة بینهما فی المجاز وان لم
یکن المقصود من الترک ههنا هو الحقیقة ولم یثبت ای کل واحد من التسمیتین ان اراد
انه لم یثبت بطریق الحقیقة فحق وان اراد انه لم یثبت اصلا فهو ممنوع کما تری کالاحجیة
الاحجیة بضم الهمزة وسکون الحاء المهملة وکسر الجیم لعبة واغلوطة یتعاطاها الناس بینهم قولکم
کانت واین اخت خالک هما عبارتان عن ذات المخاطب بشرط ان لا یکون له
اخ ولا خالة له ختان منعنا ما زعموا انه لازم لخلافه من منع الملازمة وهو یؤول الی
منع بطلان التالی فی اصل الشرطیة فلا وجه لتخطئة من قال ههنا منع لنفی التالی وقد یکونان
متضادین لامر واحد وما نحن فیه من هذا القبیل فان الامر بالشئ والنهی عن ضده ضدان
للامر بضده حجة القائلین بالاستلزام المراد بالاستلزام مطلق الدلالة التبعیة
فیتناول الدلالة التضمنیة والالتزامیة کلیهما واعتذر بعضهم لما کان لکل واحد
من التضمن والالتزام معنی مقابل للآخر واطلق الالتزام هنا علی التضمن وجهه بان دلالة
اللفظ علی الجزء وان کان تضمنا باعتبار کون الجزء فی الکل التزام باعتبار ان حصول الکل
مستلزم لحصول الجزء وهو کما تری ای الکاف فی کما تری لیس للتشبیه بل للتقیید والمراد
ان استلزام الکل للجزء امر جلی لا خفاء فیه واعرابه وجوه اقربها انه فی موضع المصدر ای ظهر ظهورا
کما تری فلیس من محل النزاع فی شئ لان النزاع انما هو فی الاضداد الوجودیة لا فی الضد العام
بمعنی الترک وانت اذا احطت خبرا بحیث قال عندی فی هذا نظر لا علی اصل الا
الاقتضاء اذ اصل اقتضاء الامر المنع من الترک امر مکشوف بین الفریقین لا نزاع فیه علی ما زعمه
والنزاع انما هو فی ان ذلک الاقتضاء هل هو بطریق العینیة او الاستلزام فالاستدلال علیها لیس خارجا
عن محل النزاع وما ذکره فی الجواب ای علی کون الاحتجاج لاثبات اصل الاقتضاء لا علی
التقدیر الاول وهو کون الاحتجاج لاثبات اقتضاء علی سبیل الاستلزام فالتحقیق ان یردد

ضمن ح

ای فالتحقیق ان یتردد فی الشق الاول المذکور فی الجواب بین الاحتمالین المذکورین فی وجه النظر
بان یقال ان اراد بالنقیض الذی هو جزء من ماهیة الوجوب الترک فان کان المقصود اثبات
کون الاقتضاء علی سبیل الاستلزام فهو حق وان کان المقصود اثبات اصل الاقتضاء فلیس
من محل النزاع فی شئ وان اراد وان وجود الاضداد الوجودیة الی الآخر ولا یذهب علیک
ان هذا الجواب لا یتمشی عند القائلین بالعینیة والوجه الثانی ان امر الایجاب طلب فعل
یرید ان یثبت ان الامر بحسب مفهومه یستلزم النهی عن الضد لزوما عقلیا لا بدلیل من خارج
وح ان اراد ان الذم علی الترک جزء من حقیقة الایجاب منعنا ذلک لان الامر علی ما فسره
بعض المحققین هو الاقتضاء الجازم یعنی الطلب المانع من الترک والذم علیه لیس جزءا منه ولو سلم
فانما یجب تعقل الذم لو وجب تصور الایجاب بالکنه حین الامر وهو ممنوع نعم لا بد من حصوله
وحصوله لا یستلزم تصوره فلا یجب تصور النهی المتوقف علی تصور المنهی لا یقال اشتماله علی المنع
من الترک کاف فی اثبات المطلوب لانا نقول هذا الوجه یعود ح الی الوجه الاول وقد عرفت جوابه
وان اراد ان الذم خارج عنه لازم له لزوما عقلیا منعنا ذلک لان الذم خارج عن التفسیر
التفسیر المذکور غیر مخطور بالبال مستفاد من الشرع ولهذا انکره بعضهم فی الایجاب بل یلیق
الکلام فی الامر الشرعی وانه یستلزم عقلا لانا نقول استلزامه له شرعا ایضا ممنوع علی انا لا
نسلم لا نسلم ان الکلام فی الامر الشرعی بل فی مفهوم الامر من حیث هو لانه المقدور
لان الترک ثابت قبل القدرة الحادثة فلا یتعلق به التکلیف لانتفاء شرطه وما هو جهتها
ای لیس الفعل فی امر الایجاب الا الکف عن فعل المامور به او فعل ضده واطلاق الترک علیهما
اما من باب اطلاق المسبب علی السبب او من باب اطلاق احد المتجاورین علی الآخر
والذم بایهما کان ای الذم بایهما کان من الکف او فعل الضد یستلزم النهی عنه اذ لا ذم بما
لم ینه لان الذم علی الفعل معنی کونه منهیا عنه ولهذا یقال المنهی عنه ما یذم فاعله بل
یذم علی انه لم یفعل فلا یتحقق النهی عن الفعل بل عن الترک ولا نزاع فیه لا یقال عدم الفعل غیر مقدور

لانه ازلي فلا يتعلق به الذم لانا نقول العدم المطلق غير مقدور واما العدم المضاف الى الفعل فهو
مقدور لا بمعنى انه يفعله المكلف بل بمعنى انه يستمره ويترك استمراره بان يوجد الفعل وهذا
القدرة به كاف في تعلق الذم به ومما يؤيد ذلك ان هذا العدم لو لم يكن مقدورا لم يكن الفعل ايضا
مقدورا لانه يلزم ان يكون صفة القدرة مؤثرة في الوجود لا غير وذلك في وجوب القدرة
بل هو متعلق بالكف بالشيء يستلزم النهي عن الكف عنه ولا نزاع فيه لان هذا النهي جزء من حقيقة الايجاب
عند القائلين بان النهي لا يتعلق بالترك كما ان النهي عن الترك جزء منها عند القائلين بان النهي يتعلق
بالترك فان قلت النهي طلب الكف فالنهي عن الكف طلب الكف عن المامور به فيلزم ان يتصور كل آمر
الكف عن الكف وهذا باطل لانه قد لا يخطر بباله ذلك قلت هذا اخذ على المستدل باعترافه ولا يضر
في الجواب   بعض اهل العصر وهو مولانا ميرزاجان ذكر ذلك في حاشيته على شرح المختصر
وهو اخذ ذلك من شرح قطب المحققين على المختصر   حاول اصل القول بالاستلزام ابطال استدلال
القائل بالاستلزام بالدليل المذكور وغيره واورد عليه ايضا بان الامر لا يحصل في ذهنه حين الامر
بمفهومه لفظ الضد ولا مفهوم الكف فكيف يتصور النهي عنه اراد هذا المعاصر تحرير مطلب المثبت
على وجه لا يرد عليه ذلك توضيحه على ما ذكره في موضع آخر ان الخطاب على قسمين اصلي وتبعي والاول اذا
وقع لابد من تصوره وتصور متعلقه كالمامور به والمنهي عنه بالاصالة والثاني لا يجب فيه ذلك بل يكفي
تصور ملزومه ومتضمنه ومثله ما ذكر في بحث المفهوم والمنطوق وان منطوق الكلام قد لا يكون مقصودا
للمتكلم ولم يكن له شعور به ويسمى ذلك دلالة اشارة وقد مثل بقوله تعالى وحمله وفصاله ثلثون شهرا
مع قوله وفصاله في عامين فيلزم منهما ان اقل مدة الحمل ستة اشهر ولا شك انه ليس مقصودا في الآيتين
ولا شك ان هذا الحكم المستنبط بهذا الطريق حكم خطاب من الخطاب بل يتصور ههنا ان ما لزم
من الخطاب الصريح وان يتصوره المخاطب كان حكما نعم لم يكن حكما صريحا فنقول ح من قال
بالاستلزام لم يرد ان اللفظ دل عليه في حال دلالته على معناه الصريح وان المخاطب تصوره وتصور
متعلقه وحكم عليه حين الامر بل اراد ان ذلك يستنبط بالتامل والتفكر في معاني الكلام وان حكم

الاصل

الاصل مصحح له وهذا مثل مقدمة الواجب على ما ذكره قطب المحققين من انه لا يلزم من كون المقدمة مامورا
بها بالامر حين الامر وانما يلزم من كون الشيء مامورا به شعورا بها الآمر به فان الاستاد المامور به حالة
لا مطلقا فمن قال بان الامر بالشيء لا يستلزم النهي عن ضده وان مقدمة الواجب ليست بواجبة بغير
ذلك على وجوب تصور الخطاب وما يتعلق به في حال التخاطب وهو انما يجب في الخطاب الصريح دون
التبعي فهو ان نازع في تسمية مثل هذا الحكم المستنبط من الخطاب الصريح بالحكم فليس نزاعا معتدا به ومع
ذلك فقد عرفت ان بعض اقسام المنطوق كذلك وان نازع في لزوم ذلك الحكم من الخطاب
الصريح فهو مكابرة صريحة على ما علمت وان خصوا الكلام بالصريح يعني ان الامر بالشيء ليس امرا
صريحا بالمقدمة ولا يستلزم النهي الصريح عن الضد فالنزاع لفظي   واما الاكثرون فكلامهم
صريح يعني كلامهم في ان لفظ الامر دال على النهي عن الضد التزاما فالحكم بان مرادهم ان النهي مستفاد
من العقل دون الامر تعسف ويمكن ان يقال لما كان الامر منشأ الحكم بذلك اللزوم واصلا له بحيث
لولاه لم يكن العقل حاكما بذلك وصف الامر بالدلالة عليه مجازا   تعسف يحتاج بل قرينة
بينة التعسف العدول عن الطريق الحق والخبط على غير هداية والبحت الصرف والخالص من كل شيء
والقرينة الكذب المختلق وهو الكذب عن عمد ووجه الاضراب ان الثاني اقبح من الاول لان
الاول قد يكون صاحبه معذورا بخلاف الثاني وفي توصيف القرينة بقوله بينة زيادة مبالغة
في لومه   على انتفاء الدلالة لفظا اي على ان الامر بالشيء لا يقتضي النهي عن ضده الخاص بالمعنيين
لفظا   الا بترك ضده اي ضده الخاص بالمعنيين المذكورين   وجوابه يعلم مما سبق انفا
في مسئلة مقدمة الواجب   بل يحصل ذلك بالسبب وترك الضد ليس سببا للمامور به كما
ستعرفه ولم يجب عن هذه الشبهة بالجواب المشهور وهو انه لو كان مستلزما للنهي عن اضداده
لكان جميع المباحات للمضادة له بل ما عدا تلك العبادة المامور بها من العبادات محرمة لانهم
يلتزمونه وقيل التحقيق في الجواب عنها منع كون ترك الضد مقدمة وموقوفا عليه للواجب فانما
يلزمه في الوجود بلا توقف من الطرفين ويمكن دفعه بان حصول الفعل يتوقف على علته التامة

التي هي عبارة عن حصول جميع الشرائط وعدم جميع الموانع ولا شك ان كل ما هو ضد له مانع منه فيتوقف حصوله
على تركه لان المتوقف على المجموع متوقف على كل واحد من اجزائه بالضرورة فيلزم توقفه على ترك ضده
فهو مقدمة وموقوف عليه   منعنا الاخيرة وهي انه قوله لان مستلزم المحرم محرم   فان العقل
يستبعد ام وهو ان الكان جائزا لا مقدورا بتوسط العلة لكنه مستبعد عقلا واذا انضمت العلة مع
المعلول في التحريم يرتفع ذلك الاستبعاد   وكذا اذا كانا اي يعني وكذا اذا كان اللازم والملزوم
معلولين لعلة واحدة كان تحريم احدهما مستلزما لتحريم الآخر والا لارتفع التحريم بالكلية هف
تقريره ان التحريم اذا انتفى في احد المعلولين انتفى في علته ايضا فيلزم اختصاصه بالمعلول وانه
باطل لما مر ان تحريم اللازم يقتضي تحريم الملزوم اذا كان الملزوم علة له وفيه نظر لانا لا نسلم ان انتفاء
التحريم في احد المعلولين يقتضي انتفاءه في علته فان تحريم المعلول يستلزم لتحريم العلة كما مر وانتفاء
الملزوم لا يقتضي انتفاء اللازم وايضا تحريم المعلول لكونه غير مقدور بدون تحريم علته مستبعد
كما مر واما تحريم العلة لكونها مقدورة لا يقتضي تعلق التحريم بالمعلول كما لا يخفى على المنصف فاذن
انتفاؤه في المعلول لا يقتضي انتفاءه في العلة سلمنا لكن لا نسلم اختصاصه بالمعلول الآخر حتى يلزم خلاف
الفرض بل يتحقق في علته من حيث هي علة له ايضا لا يقال فيلزم اجتماع النقيضين اعني ثبوت التحريم
وعدم ثبوته للعلة لانا نقول انما يلزم ذلك لو كان الثبوت والعدم من جهة واحدة وليس كذلك لان
العلة حرام من حيث هي علة للمعلول المحرم وغير حرام من حيث هي علة لغير المحرم فلا يلزم اجتماع النقيضين لتغاير
الجهة   وقصارى ما يتخيل ه اشارة الى ما يمكن ان يستدل به على كون تحريم احد المتلازمين
مع انتفاء العلية والاشتراك فيها مقتضيا لتحريم الآخر والى دفعه بالنقض التفصيلي اولا والاجمالي ثانيا
وكل ظاهر   على ان ذلك اي على ان التضاد الاحكام لو اثر في منع اجتماع حكمين منها في المتلازمين
لثبت قول الكعبي   في ضمن فعل كترك القتل والشرب فانه يتحقق في ضمن اسكان الاعضاء او اطباق
الفم   وشناعة هذا القول الشناعة بالفتح الكراهة والمرارة وهي مصدر شنع بالكسر
فيكون واجبة   ان اراد المجيب ان الواجب ح هو الكل والمخير فيه الجائز الترك هو

المباح

المباح كل واحد من افراده فلا يلزم كون المباح واجبا غاية ما في الباب ان الواجب يتحقق في ضمنه
فذلك ظاهر البطلان لان الكل اذا وجب وجب كل واحد من افراده اذ بتحصيله يحصل الواجب بل تحصيله
عين تحصيل الواجب لان الكلي متحد مع افراده في الوجود وان اراد ان المباح ليس واجبا عينيا بمعنى انه واجب
يعني ترك الحرام باشياء اخر غاية ما في الباب ان يكون واجبا مخيرا فهو لا يدفع قول الكعبي بل هو تسليم لما يدعيه
لانه يقول بوجوبه مطلقا لا بوجوبه عينا فقط وقال البدخشي في شرح المنهاج ان مقصوده ان المباح
لما لم يكن واجبا مخيرا ايضا اذ التخيير انما يكون بين اشياء محصورة والجواب ان تعينها شخصا غير لازم
بل هو خلاف الاجماع فان خصال الكفارة ليست كذلك وتعينها بالنوع حاصل فيما نحن فيه لانه اما واجب
او مندوب او مكروه او مباح   والتحقيق في رده ولتوضيحه نقول اولا وجود الفعل يتوقف على علته
التامة ومن جملتها حصول جميع شرائطه كتصوره والشوق اليه وارادته ودفع موانعه وعدامه اما العدم
الشرائط الوجود او الموانع لان انتفاء كل واحد من اجزاء علة الوجود علة مستقلة للعدم كما بين في محله
اذا تمهد هذا فنقول فعل الحرام لما كان متوقفا على حصول الشرائط المذكورة رفع جميع الموانع التي المباح
داخل فيه كان تركه اما لرفع الشرائط وهو الصارف عنه واما لوجود الموانع وايهما سبق كان الترك
مستندا اليه ولا يحتاج الى الآخر فان وجد ذلك الآخر كان لازما للترك من غير استناده اليه فح
لا ريب في ان الترك مع وجود الصارف عن الحرام لا يحتاج الى شيء من الافعال وانما هي من لوازم
الترك ان قلنا بعدم بقاء الاكوان الاربعة وهي الحركة والسكون والاجتماع والافتراق وباحتياج
الباقي الى المؤثر لان التارك لا يخرج عن الاشتغال بفعل ما الا ان الترك لا يحتاج اليه ولا يتوقف عليه فيفعل
لا من حيث انه مقدمة له بل هو ملحوظ بذاته فان كان مباحا فمباح والا كان مكروها فمكروه الى غير ذلك
وان قلنا بالبقاء والاستغناء جاز خلو المكلف ح من كل فعل فلا يكون هناك الا الترك المستند
الى الصارف واما مع انتفاء الصارف فتوقف الترك والامتثال به على فعل من تلك الافعال للعلم
بانه لا يتحقق الترك الا معه فمن يقول بوجوب مقدمة الواجب مطلقا سببا كان او لا يلزمه وجوبه
من باب المقدمة في هذا الغرض ولا ينكرون ذلك بل يصرحون كما يشهد له كتب الفروع وقد

وقد مثل له بان احدا اذا كان مع امراة جميلة في بيت وكان يجد من نفسه انه لو لم يشتغل بضد الزنا لصدر منه
الزنا فلا شك ان الاشتغال بالضد وجب عليه في تلك الصورة وصرح بعضهم بان الفعل الآخر لو كان حراما
وجب مراعاة اقل القبيحين واعلم ان الكعبي ان اراد ما ذكرناه من التفصيل فلا خلاف له معهم وان
اراد ان المباح دائما مقدمة لترك الحرام فدليله لا يدل عليه ومن لا يقول به اي من لا يقول
بوجوب ما لا يتم الواجب الا به مطلقا فهو في سعة من هذا الغرض وغيره لان استدلال الكعبي
مبني على وجوب المقدمة ومن انكر وجوبها لا حاجة له الى هذه التوجيهات انت خبير بان مطلقا
ليس في موقعه لان من قال بوجوب السبب فقط يلزمه ان يقول بوجوب الفعل في هذا الغرض لان
الفعل فيه كما عرفت مما يتوقف عليه الترك الواجب وهو سبب له فليتامل وذلك مستمر
اي وجود الصارف وعدم الداعي مستمر مع فعل الاضداد الخاصة فعلها لا ينفك عن الترك
مقارن له من غير توقف الترك عليه بل لو فرض عدمه لتحقق الترك بسبب تحقق علته وعدم
الانفكاك مع انما هو على تقدير عدم بقاء الاكوان واما على تقدير البقاء فلا يكون هناك
الا الترك مع الصارف فلا تحقق المقارنة ايضا فلا يتصور صدور ما علم من سند
المنع ان علة الترك عدم الداعي يعني عدم علة الفعل مع علمه انه لا يتصور صدور الاضداد الخاصة
مع انتفاء علة الترك الا على سبيل الالجاء اذ عند انتفائها يتحقق علة الفعل المامور به فيصدر وضده
مع انما هو باب الالجاء فعل الضد مع ولو كان علة للترك الا ان الترك مع ليس بحرام حتى يلزم من تحريمه تحريم
علته اذ لا تكليف مع الالجاء والغرض من هذا الكلام دفع ما يمكن ان يقال من ان فعل الضد وان لم يكن
علة للترك عند وجود الصارف لكنه علة له عند عدمه فتحريم الترك مع يستدعي تحريم فعل الضد وهو مراد
المستدل وانت خبير بان هذا التفريع انما يتم لو لم يكن لرفع الضد مدخل في تحقق المامور به واما على
تقدير المدخلية كما مر فلا اذ عند انتفاء الصارف لم يتحقق الصارف علة التامة فلا يكون فعل
الضد على سبيل الالجاء بتقدير ان يراد اشتراكهما اي ترك المامور وفعل الضد لظهور
ان الصارف الذي هو لان الصارف يعني عدم الداعي المامور به انما يكون علة لفعل ضده لو كان

الداعي اليه علة لترك الضد وليس كذلك لان علة ترك الضد هي عدم علة وجوده قوله نعم ليس من
تتمة الجواب بل هو تصديق لما يمكن ان يقال في هذا المقام من ان الصارف اذا كان علة الترك
كان حراما وهو مما يتوقف عليه الضد الذي ليس بحرام فهل يجوز ذلك فاجاب بانه يجوز
اذا لم يكن ايجاب الضد مستلزما لايجاب مقدمته اذ لو استلزم لزم اجتماع الوجوب والتحريم في
امر واحد شخصي وهو باطل من جملة ما يتوقف عليه اما ارادة الضد فلانها جزء من
اجزاء الداعي اليه واما الصارف عن المامور به فلانه لولاه لكان صدور فعل الضد على سبيل
الالجاء وهو مستغنى عنه وفيه بحث لان الصارف عن المامور به اذا كان مما يتوقف عليه فعل الضد كان
انتفاؤه يعني وجود الداعي الى المامور به مما يتوقف عليه ترك الضد ضرورة ان توقف الوجود على
الوجود يستلزم توقف العدم على العدم والحكم في الصارف عن فعل الضد وانتفائه اعني وجود
الداعي اليه بالنسبة الى فعل المامور به والى تركه كذلك لان الضدين حكمهما في ذلك على السواء فاذن
الداعي لفعل الضد مما يتوقف عليه ترك المامور به فالحكم بان العلة لترك المامور به هي الصارف عنه
فهو لا يخلو من اشكال فليتامل فاذا كان واجبا كان الضمير المفرد يعود الى الضد والتثنية
الى الصارف وارادة الضد سابقا يعني في باب مقدمة الواجب عدم
وجوب غير السبب المراد بالسبب السبب التام كما مرت اليه الاشارة فلا يرد ان الارادة جزء
من اجزاء فعل الضد لان جزء السبب ناقص فلا حكم فيهما اي فلا يتصفان بالوجوب
بواسطة كونهما مقدمة لفعل الضد وفيه ان ايجاب الضد مستلزم لايجاب علته كما اعترف به
المصنف وارادة الضد جزء من اجزائها فهي واجبة ضرورة ان ايجاب الكل لا يتصور بدون
ايجاب اجزائه كما عرفت من ان النهي عن الشيء يستلزم النهي عن علته ويكون
النهي متعلقا بهما يعني ان النهي متعلق بالصارف عن المامور به وبمعلوله وهو تركه لا بضده
المصاحب للمعلول ووجه المصاحبة قد مر سابقا وهو ان علة الترك اعني الصارف وعدم
الداعي مستمر مع فعل الاضداد فلو رام الخصم اخذ شيء لان الخصم بعد ما سمع في اثناء

البحث منع وجوب الصارف باعتبار كونه مقدمة لفعل الاضداد الواجب لا يتصور ان يقدم
على الاستدلال بهذا الوجه الذي يعود عليه ذلك المنع بعينه واي فائدة له في ذلك وان
كان واجبا موسعا انما وصف الواجب بالموسع لان المضيق لا يجري فيه هذا الدليل لان ايجاب
الضدين على التضييق دليل على التخيير لان التكليف بالجمع بينهما مع فالصارف عن احدهما لا يتصف
بالتحريم قطعا وان اتصف بالوجوب باعتبار التوصل الى الاخر فلا يلزم اجتماع الوجوب والتحريم
في شيء واحد ولا ريب في بطلانه بطلانه ممنوع اذا كان اتصافه بهما من جهتين كما صرح
به بعضهم في دفع شبهة الكعبي على ان الذي يقتضيه التدبر منع الملازمة في قوله فلو صح مع
ذلك فعل الواجب الموسع لكان هذا الصارف واجبا باعتبار كونه مما لا يتم الواجب الا به مستندا
بان ما لا يتم الواجب الا به على تقدير وجوبه انما يجب اذا لم يكن هناك مانع وكان ايجابه ممكنا والمانع
في الصارف موجود وهو لزوم اجتماع الضدين يعني الوجوب والتحريم في امر واحد شخصي وعدم وجوبه
لا ينافي صحة ذلك الفعل لان الحرام قد يتوصل به الى الواجب كما في مثال الحج على احد غيره
من الواجبات يعني لغيره من الواجبات بالاصالة فانه لا يسقط الا بفعلها فاذا قلنا
بوجوب ما يتوقف عليه الواجب يعني مطلقا فالانسب لو ابدل اذا بالضد الواجب
مثل ازالة النجاسة في المسجد فيسقط ذلك الواجب اي وجوب الضد لفوات
الغرض منه اي لفوات التوصل الذي هو غرض من وجوب الضد وباعث له ومن هنا اي
مما ذكرنا من ان وجوب المقدمة انما هو للتوصل على احد غيره من الواجبات بعدم دلالة
الامر على النهي اي بعدم دلالة الامر من حيث هو قطع النظر عن شيء خارج عنه على النهي عن ضده لما
سيجيء من ان الامر مع ارادة المامور به يقتضي النهي دون الامر وحده اذ كون وجوبه للتوصل
الضمير الاول يعود الى الموصول وكذا الثاني لكن في نحو اما الثالث فيعود الى التوصل لا يمكن
التوصل بها لان امكان التوصل بالشيء فرع امكان ثبوته في نفسه والمقدمة اعني ترك الضد ممتنعة
عند وجود الصارف عن المامور به وعدم الداعي اليه فلا يعقل وجوبها ولما كان القائل ان يقول

كراهته م

يجوز اجتماع الترك معهما لانه لا ينافيهما فيمكن التوصل مع اجاب بانك قد علمت سابقا انهما مستمران
مع فعل الاضداد الخاصة يعني متى وجدا وجد فعل الاضداد فلا يجوز ان يجامعهما ضده يعني
الترك فلا يكون الترك حين وجود الصارف مما يمكن التوصل به الى المامور به وفيه نظر لان
الترك مع ممتنع بالغير ممكن بالذات ويكفي هذا القدر في تعلق الامر به ويمكن التوصل به كان
ازالة المانع والصلاح عطف على قوله ومن هنا يتجه وهو وجه آخر لعدم دلالة الامر
وحده على النهي تقريره ان الدليل على وجوب المقدمة انما دل على وجوبها حين ارادة الفعل
المتوقف على تلك المقدمة فاللازم مع عدم وجوبها عند عدم تلك الارادة فلا يتم ان
يستند اقتضاء وجوبها الى الامر وحده بل لا بد ان يستند اليه والى ارادة الفعل جميعا
وكلك الى قوله فلا يتم الاستناد متفرعا على كل واحد من الوجهين من حيث كونه
مقدمة للمعدوم وجوب ترك الضد في حال عدم ارادة الفعل وانما قيد بها لجواز ان يكون
ترك الضد واجبا من جهة اخرى كما اذا كان فعل الضد حراما في نفسه بانعام النظر تعال
انعم في الامر اذا اجاد وبالغ المشهور بين اصحابنا انما ذهب الى ذلك لان بعض اصحابنا
ذهب الى ما ذهب اليه الاشاعرة او الاشياء سواء كانت متباينة في الحقيقة بالنوعية
او متساوية كالاعتاق والاطعام والصوم في الكفارة وكالاعتاق وحده بالنسبة الى افراده
على وجه التخيير كقوله تعالى في كفارة اليمين فكفارته اطعام عشرة مساكين من اوسط
ما تطعمون اهليكم او كسوتهم او تحرير رقبة فيه امر بتلك الاشياء على وجه يشعر بجواز ترك
كل واحد منها مع الاتيان بالاخر وتفويض الاختيار الينا وقد اختلفوا في متعلق الوجوب
فقال اكثر اصحابنا وجمهور المعتزلة ان متعلقه كل واحد من تلك الاشياء المتعينة من حيث
انه متعين على سبيل البدل بمعنى انه لا يجب علينا فعل الجميع ولا يجوز لنا تركه واتيها فعلنا
تحقق الامتثال لكونه واجبا بالاصالة لا لتضمنه واجبا وقالت الاشاعرة وبعض
اصحابنا ان متعلقه مفهوم كلي يصدق على كل واحد من تلك المتعينات اعني مفهوم

واحد لا بعينه والخلاف في انه لا يجب عندهم فعل الجميع ولا يجوز تركه وايها حقق يحقق الامتثال
لكونه متضمنا للواجب ولذلك حكم جماعة منهم العلامة بانه لا نزاع بين الفريقين في
المعنى وانت خبير بان بينهما ختلافا في الجملة لان الوجوب متعلق بالمخصوص من حيث انه مخصوص
عند الفريق الاول وبالمفهوم الكلي عند الفريق الثاني ولعل الاحكام يختلف بذلك
ثم هنا مذهب آخر الواجب على هذا المذهب معين عند الله تعالى غير معين عند المكلف
يختلف بالنسبة الى المكلفين لاختلاف اختيارهم فما اختاره فهو واجب عليه في علمه تعالى
واعلم ان هنا مذهب آخر وهو ان الواجب واحد معين عند الله تعالى ولا يختلف بالنسبة الى
المكلفين والمكلف ان اختاره فهو المط وان اختار غيره كان ذلك الغير مسقطا له
الامر بالفعل في وقت الى آخره الفعل بالنسبة الى الوقت اما ان يكون مساويا له كصوم رمضان
ويسمى مضيقا ولا نزاع في وقوعه واما ان يكون زايدا عليه كقدر الركعة بعد البلوغ مثلا
وهذا لا يتعلق به الامر الا باعتبار حمله على ارادة القضاء وهو في حكم الاداء شرعا واما ان
يكون ناقصا عنه وهو الموسع والمص لم يذكر الا والا ليس لان الاول لا خلاف في وقوعه والثاني
قليل الجدوى لندرته ومنهم من سماهما مضيقين وفسر المضيق بانه ما لا يفضل وقته عنه وهو
شامل لهما جميعا ويعبر عنه بالواجب الموسع اما لتوسعة وقته او لكثرة افراده
لظنهم انه يؤدي لا يخفى سخافة هذا الوجه وضعفه وهو الظاهر من كلام المفيد وعليه
بعض الشافعية وهم قد اعتقدوا ان الشارع اوجب الفعل في اول الوقت وجوز تاخيره
الى آخره استدراكا للفايت تبين الحال ان ما اتى به كان واجبا اورد عليه ان
الوجوب لما كان مختصا بالجزء الآخر لم يكن المقدم واجبا وجب تارة بان الوجوب في تلك
الصورة انما هو في الوقت الذي اتى بالفعل فيه والبقاء على صفة التكليف كاشف عنه وهذا
الجواب لا يناسب المقام لان هذا المذهب خص الوجوب باخر الوقت مطلقا واخرى بان
ما فعله كان موقوفا ليصير واجبا بعد حصول الجزء الآخر ان بقي على صفة التكليف ويرد على الجواب

ان النية معتبرة في الصلوة مثلا وهي على هذا التفصيل غير مقدورة وعلى الجواب الثاني ان كون الصلوة
واجبة وجه يقع على الصلوة ولا يؤثر في هذا الوجه ما ياتي بعده اذ من شان المؤثر في وجه الافعال ان
يكون مقارنا لها ولا ياتي عنها كان نفلا قيل مقصوده ان كان نفلا مسقطا للفرض واورد
عليه انه ان خرج في اخر الوقت عن صفات التكليف لم يتحقق الوجوب في شانه فلا يكون مسقطا للفرض
واجيب عنه بانه لم يرد انه تحقق هنا الوجوب يسقطه بل اراد انه لم يتحقق هنا في شانه الوجوب
وبعد ذلك يرد عليه امران احدهما انه لو لم يفعل لزم ان لا يكون آثما مع ظن الموت قبل الآخر
والثاني انهم اجمعوا على ان الاذان والاقامة مختصان بالصلوة الواجبة فيلزم ان لا يجوز فعلهما
مع الصلوة في اول الوقت وانما هما لبعض العامة ذهب بعض الحنفي الى الاول والكرخي الى
الثاني كان واجبا بالاصالة مع قوله واجبا رد على المذهب الاول حيث قال في الآخر قضاء تابع
للاول قوله من غير فرق رد على المذهب الثالث وهو ظاهر يكون راجعا الى الواجب المخير لان
الواجب على هذا التقدير احد الاشخاص المتماثلة في النوع المتمايزة باجزاء الوقت وهو العزم
على اداء في اثناف البدل بالعزم لعدم وجوب بدل غيره بالاتفاق وانما اقحم لفظ الاداء لينبه على
ان من اعتبر بدلية العزم جعله بدلا عن ايقاع الفعل لا عن الفعل نفسه فلا يرد عليه ما اورده صاحب
المنهاج من ان كون العزم بدلا عن الفعل يقتضي سقوطه به كما في الكفارات والطهارات وكن
انه يلزم تعدد البدل في اجزاء الوقت مع وحدة المبدل وهو الفعل وانه بط لان البدل ما يقوم
مقام الاصل فاذا قام واحد لم يكن الباقي بدلا لاستواء وجوده وعدمه ووجه عدم الورود ان العزم
بدل عن ايقاع الفعل فغايته ما لزم سقوط الايقاعات في اجزاء الوقت قبل الضيق لا سقوط الفعل
نفسه والايقاع متعدد باعتبار تعدد الاجزاء فكل واحد من البدل والمبدل منه متعدد وكل
بدل يتادى به مبدله اذ اتاخر عن اول الوقت في وسطه انما خصهما بالذكر لان اخر الوقت بقدر
ما يقع الفعل فيه لا يجب البدل فيه اجماعا بل يتعين الفعل ح قال السيد المرتضى نعم لم يذكر
السيد في الذريعة القول بعدم وجوب العزم اصلا وقيل هذا الشعر بكونه غير معروف في

الثاني حيث قال في الاول النفل وقوله بالاصالة رد على المذهب حم

في عصره دعويان احدهما تساوي جميع اجزاء الوقت في الوجوب والاخرى عدم وجوب العزم
مستفاد من الامر مثل وجوب الصلوة فانه مستفاد من اقم الصلوة لدلوك الشمس الى غسق الليل ومن
الروايات تحكما اي ترجيحا بلا مرجح اذ لا دليل عليه وفيه نظر لان مجرد عدم دلالة الامر
على التخصيص لا يلزم ان يكون تحكما لان انتفاء بعض المدارك لا يستلزم انتفاء الكل فتفريع التحكم
وجعله نتيجة لما قبله لا يخلو عن شئ اللهم الا ان يقال مقصوده ان التخصيص تحكم الا ان يكون هناك
دليل من خارج بقرينة ما سياتي وايضا لو كان الواجب مخصصا هذا الدليل مثل الاول عام
يبطل به المذاهب الثلثه فلا يصح كالوصل ههنا عدم الصحة مط ممنوع كيف والخصم يقول
بصحته نفلا وقياسه على ما فعل قبل الزوال فاسد لان الخصم يقول قد جوز الشارع تقديمه الى
الزوال كما جوز تقديم الزكوة الى وقت معين وتقديم غسل الجمعة الى اول الخميس عندكم اللهم الا ان
يدعى الضرورة او الاجماع او يقال جواز ذلك في بعض الصور لما يقتضيه لا يقتضي جوازه مطلقا
وفي الكل كلام اما في الاول فلانه دعوى الضرورة في محل النزاع واما في الثاني فلان الخصم مخالف
فلا يسلم الاجماع واجماعنا لا ينهض عليهم حجة واما في الثالث فلانه دفع السند فيكون بتاخيره
م اي فيكون المصلي بتاخيره عمدا الواجب الذي هو الصلوة مثلا عن وقته عاصيا وانما لم يذكر
قيد العمد لاشعار التاخير به للعلم بان الناسي لا يكون بالتاخير عاصيا وفيه ايضا نظر لان
الخصم ان سلم العصيان بالتاخير يمنع الاجماع على عدمه العصيان وان لم يسلمه يمنع كون القضاء
مستلزما للعصيان فلا يصح التفريع وقياس التاخير الذي لم يتحقق معه العصيان اعني التاخير
الى اول وقت الظهر على التاخير الذي يتحقق معه العصيان اعني التاخير الى ان يخرج وقتها
ويدخل الوقت المختص بالعصر فاسد وهما خلاف الاجماع اي عدم الصحة قبل آخر الوقت
والعصيان بالتاخير عن اوله خلاف الاجماع ولنا على الثانية الخ قال المص في الحاشية
عدلنا عن الاستدلال المشهور على نفي بدلية العزم وهو ان ساوى الفعل في جميع الامور
المعتبرة سقط التكليف به والا لم يكن بدلا وانه ان وجب في الوسط كما وجب في الاول

لزم تعدد البدل وهو العزم مع وحدة المبدل منه وهو الفعل وان لم يجب فهو المط ووجه العدول
ان التحقيق ما ذكره بعض الافاضل ان القايل ببدلية العزم لم يجعله بدلا عن نفس الفعل بل
عن ايقاعه فالمبدل منه هو ايقاعات الفعل في اجزاء الوقت والبدل هو ايقاع العزم فيها
الا في الجزء الاخير فكل واحد منهما متعدد وكل بدل يتادى منه مبدله انتهى اقول بقوله
الا في الجزء الاخير يندفع الاستدلال الاول لان وجوب بدلية العزم يسقط الفعل فيما
قبله من اجزاء الوقت لا فيه ايضا لان الفعل فيه متعين ولا بدل فلا يلزم سقوط التكليف
والجواب عن الاول ان حاصل ان الواجب الموسع له في اجزاء الوقت بدل من نوعه وان لم يكن
له بدل من غير نوعه وهو العزم بخلاف المندوب فانه ليس له بدل اصلا فظهر الانفصال والافتراق فيهما
وهذا الجواب في الحقيقة منع لقوله وحيث يجب فليس هو غير العزم وعن الثاني انا نقطع الظاهر
ان هذا معارضة وفي قوله نقطع اشارة الى ان هذه المقدمة اجماعية قطعية او ضرورية فلا حاجة
الى الاستدلال بانه لو كان فاعل الصلوة ممتثلا لكونها احد الامرين لجاز الاتيان بالعزم دون
الصلوة كما في خصال الكفارة حتى يتوجه انه ان اريد فاعل الصلوة فاعلها في اخر الوقت فالملازمة
ممنوعة لان الفعل متعين فيه ولا بدل لها وان اريد فاعلها فيما قبل الاخر فبطلان اللازم ممنوع
لجواز الاتيان بالعزم دون الصلوة ح ويمكن ان يكون منعا لقوله ثبت في الفعل والعزم حكم
خصال الكفارة اي لا نم ثبوت حكم الخصال فيهما وانما يثبت لو لم يكن الامتثال لخصوصية
الصلوة على التقدير تسليمه اشارة حصول الاثم بترك العزم اي القصد على الفعل في ثاني الحال
لانه على محل النزاع على فعل كل واجب مضيقا كان او موسعا وفي هذا التعميم زيادة مبالغة
في ان الاثم ليس لاجل التخيير بين فعل الموسع والعزم لحصوله في ترك عزم غير الموسع ايضا متذكر
له لخصوصه لحكم خاص مثل وجوب الصوم وانما اعتبر الالتفات والتذكر في تحقق وجوب العزم لان الغافل
غير مكلف به حكم من احكام الايمان لم يرد ان العزم بالواجبات اعني ارادة الاتيان
بها من لوازم الايمان غير منفك عنه تحقيقا للتصديق والاذعان بما جاء به النبي صلى الله عليه وآله كما ظن اذ لو

اذ لو اراد ذلك لزم ان لا يكون تارك الواجب مع التصديق بوجوبه وتارك العزم عليه مؤمنا وانه باطل قطعا وان لا يتخلف العزم على الواجب عن التصديق بوجوبه وبطلانه لا يخفى على ذي مسكة بل الارادة من توابعه وروادفه يعني اذا التكلف الرجل وجب عليه العزم على الواجبات في اوقاتها اجمالا او تفصيلا على الوجه المذكور وانت تعلم ان قوله مع ثبوت الايمان من باب وضع الظاهر موضع الضمير لئلا يتوهم عوده الى الحكم لانه يوجب فوت المقصود على الوجه الذي ذكر من الاجمال والتفصيل ولا وجه اي وللتوهم في وجوبه وجه اذ لا دليل على وجوب ارادة الاتيان بالواجبات في اوقاتها قبل تلك الاوقات لا على عدمه والكفان الحكم بذي والكفان الحكم بوجوبه منكرا في كلام الاصحاب لكن ليس في ذلك اجماعا وربما استدل له اي لوجوب العزم على الوجه الذي ذكر لكونه عزما على الحرام اشارة الى الصغرى والكبرى مطوية تقريره العزم على ترك الواجب عزم على الحرام والعزم على الحرام حرام فالعزم على ترك الواجب حرام فيجب العزم على فعل الواجب لعدم انفكاك المكلف من هذين العزمين فحيث امتنع احدهما وجب الآخر وهو كما ترى اشارة الى ما فيه من المناقشات اما اولا فلان ترك الواجب حين كونه واجبا حرام لا قبله فحرمة العزم على تركه مقيد بذلك الوقت ايضا اذ لا يزيد الفرع على الاصل واما ثانيا فلا نم ان العزم على الحرام حرام والا لكان العازم على الضرب ظلما عاصيا وهو مم واما ثالثا فلان قوله فيجب العزم على فعل الواجب مم بل لا يجب عدم العزم على ترك الواجب وهذا العزم من حيث هو لا يستلزم العزم على فعل الواجب فيخرج عن كونه فيه نظر لان جواز ترك الواجب يستلزم خروجه عن كونه واجبا اذا كان معينا واذا كان مخيرا فلا كما في خصال الكفارة لان جواز ترك بعضها عند الاتيان بالبعض الآخر لا يخرجه عن الوجوب وما نحن فيه من هذا القبيل مما حققناه آنفا في اثبات الدعوى الاولى من ان الامر يدل على التوسعة ولو كان واجبا في الاول المراد بالاول اول الوقت الى ان يبقى مقدار القول فاندفع ما قيل من ان عدم وجوبه في الاول لا يوجب اختصاص وجوبه

باما

بالآخر لجواز تحققه في الوسط ولا حاجة الى الجواب عنه بانه لا قائل بالوجوب في الوسط فلا حاجة الى الطلاء وانت خبير بان هذا الدليل لو تم لدل على اختصاص الوجوب بالآخر فقط فلا يدل على ان المقدم نفل مسقط للفرض فان الغرض للزوم المدعى قيل هذا الجواب لا يصح على مذهب من خص الوجوب بالاول والحق انه يصح بادنى تصرف لانهم وان خصصوا الوجوب بالاول لكنهم قائلون بان الفعل ليس بمتعين في الاول بل المكلف مخير بين ادائه في الاول وقضائه في الآخر ولهذا لم يعص بالتاخير اجماعا تعليق الامر مثل اعط زيدا درهما ان اكرمك وان دخلت الدار فانت حر والشرط قيل هو ما يتوقف عليه وجود الشيء واخص منه ما قيل من انه ما يستلزم نفيه نفي امر لا على وجه السببية وقيل هو المذكور بعد ان واخواته معلقا عليه حصول مضمون جملة اي حكم بانه تحصيل مضمون تلك الجملة عند حصوله وهذا التفسير احسن لان الشرط بهذا المعنى يمكن ان يجعل محل النزاع لا بالمعنى الاول والمراد بالفاضلان العلامة وابنه فخر المحققين يجري في العرف فيه نظر لانا لا نم ان المثال المذكور يجري هذا المجرى اما لان هذا المثال لا يفيد انحصار الشرط في الاكرام بخلاف قولنا الشرط في اعطائه اكرامك فانه يفيد ذلك لما قرره ائمة المعاني ان تعريف المسند باللام يفيد انحصاره في الخبر كما في قولك الامير زيد والشجاع عمرو ولعل المتبادر يستفاد من هذا الانحصار وهو مفقود في المثال واما لان المذكور بعد ان واخواته في اللغة شرط لايقاع الحكم اي اصداره من المتكلم كما تقول مثلا ان نزل الثلج فالزمان شتاء معناه نزول الثلج شرط للحكم بان الزمان شتاء لا انه شرط لثبوت الشتاء ووجوده في الخارج فعند انتفاء النزول ينتفي حكمي بالشتاء لا ثبوته في الخارج وانما ينتفي ثبوته فيه لو كان الشرط شرطا لثبوته فيه وهو مم وعلى هذا فالمثال المذكور يجري مجرى قولنا الشرط في حكمنا باعطائه اكرامك والمتبادر من هذا انتفاء حكمنا بالاعطاء عند انتفاء الاكرام لا انتفاء الاعطاء في الخارج وهو مطلوبكم ولا ينفع لكم القول بان الجزاء ان كان انشاء لزم انتفاؤه بانتفاء ايقاعه وثبوته لما هو تقرر من ان الانشاء لا خارج له لان دعواكم في مفهوم الشرط مطلقا سواء كان الجزاء

٧ المبتدا

خبرا او انشاء واما لان مدخول ان يجوز ان يكون سببا فيجري المثال مجرى قولنا السبب في اعطائه اكرامك ولا نم ان المتبادر من هذا انتفاء الاعطاء عند انتفاء الاكرام لجواز وجوده بسبب آخر اذ الاثر الواحد يجوز ان يكون له اسباب متعددة والقول بان جواز وجود سبب آخر لا يضر في ظهور انتفاء الحكم لان الاصل عدمه مدفوع بما سنعرفه في الجواب عن استدلال السيد وبعد جميع ذلك يرد ان حجية مفهوم الشرط عندكم مشروطة بامكان ان لا يكون خلاف الشرط اولى منه في الحكم ولا مساويا له والا لكان الحكم ثابتا عند ثبوت ذلك المخالف قطعا ويجوز ان يكون للحكم شرط آخر اولى او مساو للشرط المذكور فلا يلزم انتفاء الحكم عند انتفائه على ان ما ذكرتم ينتقض بنحو الكان هذا انسانا فهو حيوان فان انتفاء الانسانية لا يقتضي انتفاء الحيوانية اللهم الا ان يقال مثل هذا المثال وامثاله واردة على قاعدة المعقول غير صحيح عند ارباب اللغة بل هو حرام سواء اردن التحصن او لا والجواب عن الاول يمكن دفعه بان السيد يقول اذا جاز ان يكون للشيء شروط متعددة كل واحد منها مستقل فعند انتفاء شرط مخصوص كالاكرام في مثالكم لا ينتفي المشروط كالاعطاء وهذا ظاهر لا سترة عليه فهذا الجواب تسليم لما افاده السيد كما لا يخفى كان الحكم مختصا يمكن دفعه بان مقصود السيد انه اذا جاز ان يكون للشيء شروط كثيرة ووقع ذلك في كثير من المواضع كما يشعر به قوله اكثر من ان يحصى لم يحصل للسامع عدم العلم بوجوده رجحان عدمه ونظير ذلك ما قيل في العام قبل الفحص عن المخصص من انه لا يحصل لنا الظن بعدمه بناء على اصالة العدم لكثرة وقوع التخصيص في العمومات قوله والموضوع هنا منتف عند ارادة التحصن لانهن اذا لم يردن ان يتحصن الملازمة ممنوعة لوجود الواسطة وهي عدم ارادة شيء منهما ولو قال لانهن اذا لم يردن التحصن لم يردن عدم البغاء سواء اردن البغاء او لا مع عدم ارادتهن عدم البغاء لسلم عن هذا المنع وقد يجاب عنه بان كل ضدين لا ثالث بينهما لا يجوز خلوهما عن الارادة بل لا بد من ان يكون احدهما مرادا وهذا انما يتم عند من فسر الارادة بالصفة المخصصة لاحد المقدورين ولا شبهة في ان احد الضدين واقع البتة فلا بد له من امر يخصصه بالوقوع وهو الارادة واما عند من

فرما

قد يقال بانها ميل يتبع اعتقاد النفع فيجوز خلو الضدين عنها لجواز ان لا يكون للنفس ميل الى شيء منهما فلا يتعلق به الحرمة ولا يتعلق به الاباحة ايضا ولم يذكرها اكتفاء بالامر فالمولى احق بارادتها لكماله في العقل ونقصانهن فيه تحريك لحمية المولى وان الآية نزلت فيمن يرد التحصن حاصله ان في التقييد تنبيها على الحق الارادة في تلك الحالة كما قيل ان عبد الله بن ابي كانت له ست جوار وهو كان يكرههن على البغاء وضرب عليهن فشكى بعضهن الى النبي صلعم فنزلت الآية واعترض بان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب وقد اعتبر في هذا الجواب خصوص السبب واجيب بان ما استفيد من اللفظ وهو تحريم الاكراه عند ارادة التحصن عمومه باق الى يوم القيمة ولم يخصص بالسبب لم يثبت مفهوم لهذا الشرط لظهور فائدة اخرى للشرط غيره واختلفوا ايضا واختلفوا في ان تعليق الحكم على احدى صفتي الذات مثل في الغنم السائمة زكوة هل يقتضي نفيه عند انتفائها وثبوت الاخرى مثل المعلوفة ام لا ينبغي التقييد بما اذا لم يكن للوصف فائدة اخرى غير نفي الحكم عن محل ذلك الوصف والا فلا يقتضي نفيه اتفاقا كما في قوله تعالى ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق وتلك الفائدة هنا منعهم عن عادتهم من قتل اولادهم خشية للفقر مع ما فيه من الاشعار باولوية الحكم في خلافه وجنح جنح بالجيم والنون والحاء المهملة بمعنى مال والعلامة ذهب العلامة الى ان تعليق الحكم بالوصف لا يقتضي نفيه عند انتفائه الا على تقدير ان يكون الوصف علة لذلك الحكم فانه ح يقتضي انتفائه عند انتفائه والا لزم اما بطلان ما يتعلق عليه ما فرض علة وذلك اذا كان الحكم في غير محل الوصف معللا بعلة اخرى فلا يكون ذلك الوصف علة تامة بل العلة ح احد الامرين هذا خلف واما وجود المعلول بدون العلة وذلك على تقدير استناد الحكم في غير محل الوصف الى لا هذا الوصف الزائل وانه مح وهنا بحث وهو ان تعليق الحكم بالوصف كما هو موضوع المسئلة يشعر بالعلية فاذا اعترف بان علية الوصف تقتضي حجية مفهومه فلا بد له من الاعتراف بحجية مفهوم كل وصف اللهم الا ان يقال المراد بعلية الوصف ثبوتها بالنص او يقال المراد انه اذا ثبت ان الوصف وحده علة للحكم ينتفي

محل النزاع ٧

الحكم بانتفائه وكثير من الناس كابي علي الجبائي وابي هاشم والمتكلمين كلهم وابن سريج وجماعة
من الشافعية كابي بكر الفارسي والقفال وجماعة من الحنفية وغيرهم ولانه لو كان كذلك في
اي ولان نفي الحكم من غير محل الوصف لو كان عين ما اثباته في محله او جزئه لكانت دلالة التعليق
عليه المنطوق عليه بالمنطوق ما دل عليه اللفظ في محل النطق سواء كان مطابقيا او تضمنيا والخصم
معترف بانها ليست بالمنطوق فلا حاجة لنا الى الاستدلال على نفي المطابقة والتضمن
فلانه لا ملازمة في الذهن ولا في العرف ممنوع اذ لا شبهة فان العرف يفهمون من قولنا اهن
زيد الفاسق انتفاء الاهانة عند انتفاء الفسق حتى شاع بينهم ان التعليق بالوصف مشعر بالعلية
سلمنا ولكن المثبت يقول المستنبط منه نفي الحكم بالتامل الصادق وان لم يكن به شعور في حال
الخطاب في لزوم الشعور انما هو في الخطاب الصريح دون المضمن وقد مر مثله وجرى
مجرى قولك الانسان الابيض اي ذكر الابيض لما لم يكن مفيدا لثبوت العلم بالغير لغيره كان
مستهجنا عاريا عن الفائدة ومثله الاسود فيما ذكرتموه من انتفاء الحكم عند انتفاء الوصف
بل هي كثيرة لا ريب في كثرة فوائده لكن المثبت يدعي ان اظهر ما ذكر وبمجرد الاحتمال لا
يقدح في الظهور وجوابه ان المدعي يمكن تقرير الاعتراض بوجه يندفع عنه هذا الجواب وهو
ان التخصيص يقتضي نفي الحكم اذا لم يظهر له فائدة اخرى مساوية لذلك النفي في الظهور لا مطلقا
وما ذكرتم من الاحتمالات كذلك وينفي الظهور يدل على مخالفة ما بعدها لما قبلها قيل هذا
ينافي الحكم بوجوب غسل المرفق والجواب انه يجوز تخلف الحكم المنفي بالمفهوم عما بعده لدليل كالاجماع
وفعله عم ونحوهما بعض العامة كالآمدي وابي حنيفة معناه آخر وجوب الصوم ع فيه
نظر لانه يجوز ان يكون معناه ان الحكم النفسي اعني ايجاب الصوم هذا الايجاب آخره مجيء الليل
وهذا انما يدل على انتفاء هذا الحكم فيما بعده لا على انتفاء الوجوب وبعبارة اخرى ان اردت
ان معناه آخر وجوب الصوم المستفاد من هذا الخطاب مجيء الليل فسلم ولكن قولك فلو فرض
ثبوت الوجوب بعد مجيئه لم يكن الليل آخرا ممنوع لان الحكم الثابت فيما قبل الغاية مقتضى هذا

اصل

الخطاب

الخطاب والحكم الثابت فيما بعدها من مقتضيات خطاب آخر فمجيء الليل آخر بالنسبة الى الاول
دوسط بالنسبة الى الثاني ولا ضير فيه وان اردت ان معناه آخر وجوب الصوم المطلق مجيء
الليل فممنوع بخلافه هناك حال من الضمير المستكن في ظاهر والضمير عائد الى اللزوم وهناك
اشارة الى التعليق بالصفة اقوى دلالة من الا اظهر ان يقول من التعليق بالصفة
الا ان التعليق بالشرط لما كان اقوى من التعليق بالصفة كان التعليق بالغاية اقوى من التعليق بالصفة
ايضا وان علم الآمر انتفاء شرطه اذا كان الفعل مشروطا بالشرط فلا يخ اما ان يكون
الشرط موجودا في وقت الفعل او لا وعلى التقديرين فالآمر والمامور اما عالمين به او غير
عالمين او بالتفصيل فهذه ثمان صور فان كان الشرط موجودا جاز الامر به مطلقا والا فان مفقودا
وكان الآمر جاهلا جاز ايضا سواء كان المامور جاهلا او لا والا فان الآمر جاهلا عالما بانتفاء
ففيه الخلاف سواء كان المامور عالما او جاهلا فعند الجمهور من الاشاعرة يجوز وعند اصحابنا والمعتزلة
لا يجوز وربما تعدى بعض متاخريهم انه لا فرق بين جهل المامور وعلمه بانتفاء الشرط لعدم اقتداره
على الفعل ح وانه لا يصلح للمانعية كما في صورة الجهل والجواب ان عدم المانع لا يكفي في جواز الامر
بل لا بد من وجه الباعث ايضا وهو متحقق في صورة الجهل دون العلم لانه اذا جهل ليطيع ويعطى بالبشر
والكراهة بخلاف ما اذا علم فانه لا يتصور العزم عليه والتوجه اليه فلا يتصور هناك الفائدة
في كون الآمر جاهلا بالانتفاء الجهل بالانتفاء انما يتصور في الشاهد ولهذا مثل به واما الغائب فلا يعزب
عنه مثقال ذرة ثم المقصود انه يصح الامر من الجاهل بانتفاء الشرط ويكون الامر مشروطا بحصوله
فان حصل ثبت التكليف وانتفى تبين عدمه والمخالفون يقولون بثبوت التكليف مع انتفاء الشرط
في هذه الصورة وفي صورة العلم ايضا بما ترى متعلق بالترجمة والمعنى لا يحسن التعبير عن هذا المبحث
بما ترى من ذكر الشرط مطلقا اذ لا نزاع في جواز الامر بالواجب المطلق عند انتفاء شرطه كالامر
بالصلوة عند عدم الطهارة وانما النزاع في شرط الواجب المقيد كالتمكن من الفعل والقدرة عليه
والحيوة ونحوها والامام اعدل كانه جواب عن سوال مقدر تقريره ان هذه الترجمة اذا كانت

غير مستحسنة لم ارتكبها والامام عدلت عنها الى ما هو احسن منها وتقرير الجواب انه لم اعدل عنها قصدا الى مطابقة
دليل الخصم لدعواه لانه جعل الشرط مطلقا مطلبا واقام عليه الدليل بقرينة جعل ارادة المكلف من الشروط
مع انها من شرائط الوجود دون الوجوب واحسن التادية عن اصل المطلب تخصيص الشرط بشرط
الوجوب ولم يعتبره مطلقا ويزعمون انه يكون مامورا ابدا لكن مع المنع يعني انهم قالوا يجوز ان
يكلف الله سبحانه العبد بشرط ان لا يمنعه ثم اذا وقع المنع منه لا ينافي كونه مامورا كما اذا امر الانسان بالصوم المعين بشرط ان لا يسافر فاذا لزمه السفر بقي الامر بحاله كذا نقل عنه ولده
والذي يبين ذلك ادعي انه سبحانه لا يامر بالفعل عند انتفاء شرطه وبينه بان قبيح ومن شانه كيف
في القديم المنزه من كل نقيصة وانما عدل الى نسب العلم بانتفائه الى اخبار الرسول لان علمنا بذلك
عقلا ممتنع كما يجيء فانحصر طريقه الى النقل ثم ان ذكر الرسول م على سبيل التمثيل والا فاخبار كل معصوم
مثله فيح منا ان يامره بذلك مم لانه انما يتم لو كان الغرض من التكليف هو الامتثال فقط وليس
الامر كذلك لان الامر كما يحسن للامتثال بالمامور به كذلك يحسن للامتحان والاختبار ربما انظر من المامور من
امارات البشر والكراهة على ان الخصم وهو الاشاعرة منكر دعوى القبح العقلي فقد علمنا من نوع على
انه فاعل الحسن يعني حسن فقد علمنا بصفة المامور في المستقبل دخول الشرط فيها كقولنا افعل غدا ان كنت
باقيا على صفة التكليف ولو كان لنا علم ببقائه عليها قبح هذا الشرط لانه انما يدخل في المشكوك فيه دون المعلوم
ولنا اليه طريق الظاهر انه منصوب على انه حال من العلم وضمير اليه يعود اليه ويحتمل ان يكون
معطوفا على العلم والضمير يعود الى الموصول نحو حسن العقل فلا يصح ان يقال افعل هذا ان كان
حسنا مع العلم بحسنه لان الشرط انما يناسب دخوله على المشكوك لا يصح ان يعلم عقلا لحصوله
ان العقل غير مستقل في الحكم بان المامور متمكن من الفعل في المستقبل لانه يجوز موته وجنونه مثلا فح طريق
العلم به منحصر في خبر المخبر الصادق فاذا فقد الخبر دخل الشك فيه فوجب الشرط عند الامر به وبالجملة ان
علم التمكن قبح الشرط والا وجب ويكون الظن في ذلك قائما مقام العلم حاصله ان صحة الا
موقوف على علم الآمر بالتمكن حيث امكن وان تعذر قام الظن مقامه دون من لا يعلم انه لا

ذلك

يمكن

يمكن يفهم منه انه لا يحسن ان يوجه الامر نحوه ح والمقصود انه لا يجوز ولو قال بدل وجب جاز
لكان اظهر فلا غرو هو بالغين المعجمة والراء المهملة الساكنة بمعنى لا عجب واظهار الارادة
المكلف انما اضاف الارادة الى المكلف مع ان المستدل وهو الاشعري غير قائل بها الزاما للخصم
وهم المعتزلة والامامية لانهم ينكرون استناد افعال العباد اليه سبحانه فلا التكليف فلا معصية
اما عدم التكليف فلعلمه تع بانتفاء شرطه كالارادة واما عدم المعصية فلانها باعتبار مخالفة
التكليف وهو منتف فلانه مع الفعل وبعده اي عند المعتزلة اذ التكليف عند الاشاعرة
لا ينقطع مع الفعل فهذا ايضا دليل الزامي واعترض بانه لا يلزم من انقطاع التكليف بعد الفعل
ان لا يعلم احد انه مكلف لجواز ان يعلم بعده كونه مكلفا لكن لا يرد ح ليرد بالاجماع ولا في حال
الفعل ليدفع بانه مناقض لمذهبهم بل قبله ولا استحالة فيه وعلى هذا يبطل الملازمة وجب بان معنى
قولهم لم يعلم احد انه مكلف لم يعلم شيئا من الا الازمنة انه مكلف في ذلك الزمان فاندفع الايراد وتم
الملازمة وانت خبير بان اللازم من الدليل ح انتفاء العلم بالتكليف من بعض الوجوه لا مطلقا
لبقاء احتمال واحد للعلم به وهو ما ذكره المعترض فكون اللازم ضروري البطلان ممنوع وقبله
لا يعلم واعترض بانه لا يلزم من انتفاء العلم بالتكليف قبل الفعل ومعه وبعده انتفاء العلم به مطلقا
لجواز ان يعلم في الجملة وان لم يعلم باحد من الوجوه الثلثة واجيب بان العلم بالتكليف مع العلم بانه ليس باقيا
كونه في شيء من تلك الازمنة مع ضرورة انه لو حصل العلم لحصل في واحد منها لاستحالة وجود المشترك
في الخارج دون معين منها وجمعت الشرائط عند دخول الوقت بشرط ان يمضي من الوقت
ما يسع فيه الفعل فانه لا ينقطع التكليف ح كما في المضيق الثالث لو لم يصح اي لو لم يصح التكليف
بما علم عدم شرطه لم يعلم ابراهيم عم وجوب ذبح ولده واللازم باطل اما الملازمة فلانتفاء شرط
وجوب الذبح عند وقته وهو عدم نسخه وهذا يقتضي علمه بعدم وجوبه المستلزم لعدم العلم بالوجوب
ضرورة ان العلم بالشيء فرع ثبوته في نفسه واما بطلان اللازم فلانه لو لم يعلمه لم يقدم على
ذبح ولده وتهيئة الاسباب من الاضطجاع وتله للجبين وامرار المدية على حلقه لانه حرام

على التقدير بعدم العلم بالوجوب بل لم يحتج ايضا الى الفداء وقد قال الله تعم وفديناه بذبح عظيم وح
فتوجه المنع بما اى اذا كان النزاع فى الشرط الذى يتوقف عليه تمكن المكلف شرعا وقدرته على امتثال
الامر لا فى الشرط مطلقا فتوجه المنع على المقدمة جلى ظاهر اذا اراد باللازم عدم عصيان احد
بترك الواجبات مطلقا لان هذا ليس لازما لعدم صحة التكليف عند العلم بعدم التمكن والقدرة
بالضرورة وانما اللازم له عدم العصيان بترك الفعل الذى علم عدم التمكن والقدرة عليه وان
اراد باللازم عدم العصيان بترك هذا الفعل فبطلانه ممنوع وانما لم يتعرض له لهذا الكلام لان سياق
الدليل يابى ارادة هذا المعنى المنع من بطلان اللازم وهو انه لم يعلم احد فى شئ من الازمنة
انه مكلف فى ذلك الزمان والسند انا نذهب الى انه بعد خروج الوقت نعلم انه كان مكلفا بالفعل
فى ذلك الوقت وليس يجب جواب عن سوال مقدر تقريره لو كان العلم بالتكليف بعد مضى
وقت الفعل لا قبله لزم ان يسقط عنه وجوب التحرز عن ترك المامور به عند دخول وقته لعدم علمه
بالتكليف وانه باطل بالاتفاق وتقرير الجواب انه اذا دخل الوقت والمكلف على شرائط التكليف غلب ظنه
ببقائه عليها ووجب عليه التحرز عن الترك ولا يحصل ذلك التحرز الا بالشروع فى الفعل وبالجملة وجوب
التحرز ليس موقوفا على العلم بالتكليف بل يكفى الظن به واورد بان هذا الجواب يستلزم وجوب الفورية
فى الموسع لما يظهر من قوله ولا يحصل ذلك التحرز الا بالشروع فى الفعل ويمكن ان يجاب بان الموسع
له افراد وكل فرد منه واجب على التخيير ولا يحصل معه التحرز عن فعل المفرد الاول الا بالشروع فيه فاذا
ترك كان الحكم فى الفرد الثانى مثله وليس المراد انه لا يحصل التحرز عن ترك الماهية الا بالشروع فى
الفعل فليس فيه دلالة على وجوب الفورية ان يخترم فى القاموس اخترم فلان عنا
للمفعول مات وخترمته المنية اخذته فالسيف فاعل والمفعول محذوف بنية
الفرض ولو لم يكن عالما بان الفعل وجب عليه لم يجب عليه نية الفرض ولنظر من هذا الاستدلال
ان ما اشتهر بين الاصوليين من ان التكليف بالفعل عند الاشاعرة انما يتوجه عند المباشرة
به لا قبله ليس على ما ينبغى لانهم يقولون بتوجه التكليف قبل الفعل وفى حال المباشرة ثم ان

دعوى الاجماع على وجوب نية الفرض مع وجود المخالف اما مبنى على انعقاده قبل الخلاف او على ان المخالف
نادر لا يعبأ به اذ لا يكفى الخ اشارة الى الجواب المستفاد من الكلام السابق تقريره ان الا
الاجماع على وجوب نية الفرض لا يدل على حصول العلم بالتكليف قبل الفعل اذ يكفى فى وجوبها غلبة
الظن بالبقاء والتمكن حيث لا سبيل الى القطع وهى حاصلة للمامور الذى هو فرى الاوداج فرى
فريت الشئ افريه فريا اى قطعته والاوداج جمع ودج بالتحريك وهو عرق فى العنق بل كلف
بمقدماته يمكن ان يجاب بان الظاهر المتبادر من قوله اذ لم يكن فرى الاوداج والمامور به فى
قوله افعل ما تؤمر هو الذبح لان غيره لم يكن مذكورا واما حمله على المقدمات المذكورة فى زما
لصار الا بدليل ودلالة قوله وناديناه ان يا ابراهيم قد صدقت الرؤيا عليه باعتبار ان تصديق
الرؤيا هو فعل ما هو مرئى فى المنام وما فعل الا مقدمات الذبح فهى مرئية فى المنام دون الذبح
لعدم وقوعه مدفوعة بان الامر بالذبح يستلزم الامر بمقدماته والشارع فى المامور به يصح ان
يقال له انه مصدق له قبل اتمامه على انا لو لم نقل بوجوب المقدمة لصح ايضا اطلاق التصديق
للشروع فيها كما لا يخفى على المنصف ويؤيد ما ذكرناه امور الاول قوله تعم ان هذا لهو البلاء العظيم
اذ الظاهر ان هذا اشارة الى الذبح بالمعنى الحقيقى بقرينة التاكيد بان وباللام وبالاسمية للجملة
وبالتعريف المفيد للحصر وتاكيده بضمير الفصل وبالوصف المفيد لامتيازه هذه البلية من بين
البلايا لشدتها واستيحاش النفس واما حملها على المقدمات لسهولة الامتثال بها وعدم
وحشة النفس مثل الذبح والقول بان تلك المقدمات بلية عظيمة باعتبار عدم العلم بمآل
الامر واحتمال ان يؤمر بالذبح نفسه بعدها ففيه مناقشة اما اولا فلان العظم انما هو بالعبر
بخلاف ما ذكرنا فانها بالذات فهو اولى واما ثانيا فلان الامر بذبح الانسان بخلاف
المتعارف فذلك الاحتمال بعيد جدا والثانى قوله تعم وفديناه بذبح عظيم اذ الظاهر ان
الامر كان متعلقا بذبحه وان الفداء بدل عنه لان الامر لو كان متعلقا بالمقدمات وقد فعلها
فلم يحتج الى الفداء لان الفداء بدل ولا حاجة الى البدل مع وجود المبدل منه على ان الظاهر

ان يكون الفداء من جنس المفدى والقول بان الفداء بدل من مقدمات الذبح زيادة على ما فعله لم يكن
قد امر بها او على ظن انه سيؤمر به من الذبح نفسه بعيد غاية البعد لان الفداء عما لم يجب غير معقول
ظاهرا او قد يجاب عن اصل الدليل بان تعلق الامر بالذبح مسلم ولكن انتفاء شرطه بعدم نسخه
ممنوع لانه روى انه فرى الاوداج ابتداء لكن كلما فرى جزءا عاد ملتحما فقد امر فعل ما امر به من الذبح
وان لم يبطل الحيوة وربما يدفع ذلك اولا بانه خلاف العادة والظاهر ولم ينقل نقلا معتبرا وثانيا
بانه لو ذبح لما احتج الى الفداء ويمكن الجواب عن الاخير بان الفداء بدل عن الحيوة لا عن الذبح
وعن الرابع انه لو سلم اشارة الى منع كون الامر بالفعل حسنا للمصالح تنشا من نفس الامر
دون المامور به كالابتلاء والامتحان وتوطين النفس على الامتثال والعزم على الاتيان به مستندا
بان ذلك انما يعقل اذا كان الامر جاهلا باحوال الامور واما اذا كان عالما فلا معنى له والحق ان
هذا المنع مكابرة لان الكلام فى خواص صيغة الامر ومقتضياتها من غير ملاحظة لخصوص الامر على
ان ذلك الاطلاق لا يمتنع فى حق العالم ايضا وانما يمتنع لو كان المقصود تحصيل العلم واما اذا
كان المقصود ذلك الحجة على المامور وايصال النفع اليه بالعزم على الاطاعة وعدمه فلا ومن
هنا ظهر بطلان الحصر فى قوله فانما يحسن لكان التوصل الخ ومما يؤيد ما ذكرنا ان الكفار الذين
علم الله تعم بانهم لا يؤمنون مثل ابى جهل واضرابه مكلفون بفروع الشريعة والفارق بين
هذا وما نحن فيه فرق لان كلامنا ههنا فى شرط التمكن بالفعل كالقدرة والحيوة ونحوهما والا كان
ليس من هذا القبيل بل قبيل الطهارة والارادة ونحوهما وليس النزاع فيه لنظر لان
النزاع انما هو فى مجرد تعلق الامر بما علم انتفاء شرطه واما ان المطلوب ذلك الامر هل هو نفس الفعل
او العزم عليه فامر خارج عن محل النزاع كما يشهد به عنوان المسئلة واحتجاج الخصم فعلى هذا ما
ذكره المصنف يجعل النزاع فى المسئلة لفظيا لنا ان الامر انما يدل الخ توضيحه ان الامر
انما يدل تضمنا على الجواز بالمعنى الاعم الذى هو قدر مشترك بين الاحكام الاربعة المذكورة
اعنى الاذن فى الفعل لا على الجواز بالمعنى الاخص الذى هو قدر مشترك بين الثلثة الاخيرة اعنى

الاذن فى الفعل والترك معا لانه مناف للوجوب ضرورة ان الوجوب غير متضمن للاذن فى الترك وانما نفى
الجواز بهذا المعنى لانه لو فرض ثبوته فى الوجوب لكان باقيا بنفسه بعد نسخ الوجوب لا باقترانه بقيد من
القيود والمقصود بيان عدمه كان بقائه بنفسه بعده واذا ثبت ان الجواز بالمعنى الاعم جنس
للاحكام الاربعة ثبت انه لا يتقوم ولا يتحصل الا بما فيها من القيود والفصول كما هو ساير الاجناس
فالمدعى لبقائه بعد النسخ ان ادعى بنفسه اى من غير ضم فصل اليه فهو باطل بالضرورة وان ادعى
بقائه بنفسه بل بواسطة اقترانه بفصل آخر من الفصول وهو الاذن فى الترك باعتبار ان الناسخ
لما رفع فصل الوجوب اعنى المنع من الترك انضم مع الجنس فصل آخر اعنى الاذن فى الترك ضرورة
ان رفع احد النقيضين يستلزم ثبوت الآخر ففيه ان هذا موقوف على كون النسخ متعلقا بالمنع
من الترك الذى هو جزء المفهوم الوجوب وفصل للجواز دون المجموع مثل ان يقال نسخت المنع من الترك
او رفعته ونحوهما ولا نزاع فيه بل النزاع انما هو فى مثل نسخت الوجوب وهو كما يحتمل رفع المنع من
الترك لكونه كافيا فى رفع الكل كذلك يحتمل رفع المجموع وهذان الاحتمالان متساويان فبقاء
الجواز وعدمه متساويان فلا دلالة للنسخ على البقاء وفيه نظر لانا لا نم ان الاحتمالين متساويان
لان الفصل قيد والظاهر رجوع النفى الى القيد كما تقرر فى موضعه ولان المقتضى لرفع الكل واحد من القيد
والمقيد وهو الامر متحقق قبل النسخ لان المقتضى للمركب اعنى الوجوب مقتض لكل واحد من اجزائه
ورجوع النفى الى القيد متيقن قطعا لان النفى اما ان يعود الى القيد فقط او الى المقيد ايضا ورفع
القيد على الاولين ظاهر وكذا على الاخير ان رفع الاذن فى الفعل يستلزم المنع من الترك ايضا
بالضرورة فعلى التقادير رفع المنع من الترك معلوم ورفع الاذن مشكوك ويتمسك فى بقائه بالاصل
فى كل ثابت استمراره الى ان يعلم زواله فليتامل كذلك يحتمل التعلق بالمجموع لم يرد تعلقه
بالمجموع من حيث المجموع والا كان باعتبار اجزائه لانه يعود الى الاحتمال الاول بل اراد تعلقه بالمجموع
باعتبار كل واحد من اجزائه او بالجزء الآخر الذى هو رفع الحرج عن الفعل وهو الذى جعله اولا
جنسا للاحكام الاربعة اعنى الاذن فى الفعل فقط لكونه راجعا فى الحقيقة الى التعلق بالمجموع

بعده لا

النفى الى

لان النسخ رفع الحرج عن الفعل يستلزم رفع المنع من تركه ايضا وانما حكم بان في فائدة هذا الاحتمال قليلة ولم يحكم ببطلانه لان المقصود احاطة جميع الاحتمالات العقلية والاشارة الى تفصيلها صريحا ولا ينافي هذا عود بعضها الى البعض باعتبار لازمه لان الوجوب ماهية اي الوجوب ماهية مركبة من الجزئين ورفع المركب قد يكون برفع كل واحد من جزئيه وقد يكون برفع احدهما فهو اعم منهما والعام لا يدل على الخاص اصلا فاذن لا دلالة للنسخ الوجوب على ارتفاع الجواز اذ يكفي في نسخه رفع المنع من الترك فلا يكون النسخ منافيا للجواز فان قيل النسخ كما لا يدل على ارتفاع الجواز كذلك لا يدل على تحققه قلنا الدلالة على تحققه غير مستندة الى النسخ بل مستندة الى الامر فان قلت النسخ متوجه الى الامر فلا يبقى مقتضاه قلنا النسخ متوجه الى الوجوب دون الامر اذ توجهه الى الامر موقوف على دلالة النسخ على رفع كل واحد من جزئي ماهية الوجوب وقد عرفت حالها احدهما ان الخلاف واقع كما في المعتمد في حاشية لا يخفى ان السند هنا مساو للمنع فلذلك جاز الكلام عليه اقول مساواته للمنع غير ظاهر لان له سندا آخر وهو ان يكونا معلولي علة واحدة وقال انهما معلولان الخ هذا ايضا يكفي للمانع لان المراد بالعلة هناهي العلة التامة ولا خفاء في ان زوال احد المعلولين مستتبع لزوال علة التامة لامتناع تخلف المعلول عن العلة وزوال العلة يقتضي زوال المعلول الآخر اعني الجواز لان المعلول يزول بزوال علته فثبت منافية النسخ لبقاء الجواز على هذا التقدير ايضا وثانيهما انا وان سلمنا كونه علة فلا نم ما ادعى المانع عليه الفصل اولا واقتضاء زوال الجواز ثانيا صح ايراد المنع عليهما ولا يكون من باب ايراد المنع على المنع نعم لو حمل كلامه على المنع بان يقال مراده ان عدم منافية النسخ الوجوب لثبوت الجواز موقوف على امرين احدهما ان لا يكون الفصل علة للجنس والثاني ان لا يقتضي زوال المعلول وكلاهما ممنوع لكان من هذا الباب فليتامل احدهما المنع من الترك والآخر الاذن فيه الجواز مع القيد الاول عبارة عن الوجوب وقسيم لاخواته ومع القيد الآخر جنس للندب والاباحة والكراهة بالمعنى الاخص فاذا زال الاول خلفه الثاني لان الثاني نقيض الاول ورفع احد النقيضين يستلزم ثبوت الآخر لان زيدا الموجود اذا لم يثبت له عدم القيام فقد ثبت له القيام قطعا

احدم

كذلك الاصل

والاصل استمراره لا الانتقال كما ان الاصل استمرار البقاء المتحقق مقتضى ايضا القول بزوال الثاني دون الاول تحكم لانا نقول لا مفر لزوال الثاني بعد ورود النسخ لذلك قد عرفت ان زوال الثاني متحقق على جميع التقادير سواء تعلق النسخ بالثاني او بالاول او بهما جميعا بخلاف زوال الاول فانه غير متحقق عند تعلق النسخ بالاخير فالنسخ انما يدل قطعا على زوال الثاني دون الاول فان بقائه وعدم بقائه محتمل فيرجح البقاء بالاستصحاب ولو تثبت الخصم قد عرفت ترجيح الاحتمال الاول على الثاني بوجهين سابقا فلا نعيده فنقول هنا اصالة عدم وجود القيد لا يصلح للمعارضة لان وجود الفصل وهو الاذن في الترك معلوم بعد ورود النسخ الى المنع من الترك فظاهر واما على تقدير رجوعه الى الجميع فلما عرفت انفا ان ذلك يستلزم رفع المنع من الترك البتة ولا شك في ان رفع المنع منه يستلزم الاذن فيه فوجود الاذن معلوم قطعا ومن هنا ظهر لك سر منع الاستصحاب بانه متوقف على رجوع النسخ الى القيد وان تجدد فصل آخر والاصل عدمه مكابرة لانا قد بينا ان الظاهر رجوع النسخ الى القيد وان تجدد فصل آخر وهو الاذن في الترك معلوم بمجرد النسخ على جميع التقادير فليتامل الحق انها حقيقة في التحريم مجاز في غيره المشهور ان صيغة النهي تستعمل في سبعة معان التحريم نحو لا تزن والكراهة نحو لا تمس ذكرك بيمينك والدعاء نحو لا تمدن عينيك الى ما متعنا به وبيان العاقبة نحو ولا تحسبن الله غافلا عما يعمل الظالمون والدعاء نحو لا تكلني الى نفسي طرفة عين واليأس نحو لا تعتذروا اليوم والارشاد نحو لا تسألوا عن اشياء وزاد صاحب النقود ثامنا وهو التسلية نحو لا تحزن وا ختلفوا في معناه الحقيقي فقيل هو التحريم وقيل الكراهة وقيل كل واحد منهما وقيل للقدر المشترك بينهما واما البواقي من المعاني التي تستعمل فيها فلا تعيين لها بحسب الوضع اتفاقا والاول عدم النقل ضم هذه المقدمة ليثبت المطلوب وهو ان الصيغة حقيقة في التحريم لغة ولقوله تعالى وما نهاكم عنه فانتهوا اورد عليه اولا لان النزاع انما هو في ان الصيغة في اللغة للتحريم او لا والآية يدل على انها للتحريم شرعا وثانيا ان ما نهاكم عام شامل لنهي الكراهة ايضا فوجب حمله

انتهوا على حقيقته ومجازه او على القدر المشترك بينهما او على التقدير بن يشكل الاستدلال بها على التحريم وثالثا ان ما يجب الانتهاء عنه يشمل المكروه ايضا اذ الانتهاء بمعناه العمل بمقتضى النهي وهو اعم من الانتهاء بطريق الحرمة والكراهة والانتهاء عن المكروه بطريق الكراهة اي العمل بمقتضى كراهته واعتقاده مكروها والانتهاء عن الحرام واجب وجب فلا يتم الاستدلال الا بان يثبت ان النهي الماخوذ في مادة انتهوا هو النهي التحريمي وهو غير مسلم ورابعا ان تحريم المنهي عنه على تقدير ثبوته انما يستفيد من الامر بالانتهاء لا من مجرد النهي عنه والنزاع انما هو في الثاني اقول يمكن الجواب عن الاول بانه اذا ثبت انه في الشرع للتحريم ثبت في اللغة ايضا اذ الاصل عدم النقل وعن الثاني بان ما نهاكم عمومه غير معلوم كيف لا وهو اول البحث فلا يقتضي صرف الامر الثابت كونه للوجوب عن حقيقته فاذا وجب الانتهاء عنه علم انه حقيقة في التحريم فقط وعن الثالث ان ما يجب الانتهاء عنه غير شامل للمكروه اذ الانتهاء بمعنى كف النفس عن المنهي عنه يقال نهيته عن كذا فانتهى اي كف كذا في الصحاح ولا ريب في ان ما يجب كف النفس عنه لا يكون مكروها واما تفسير النهي بما ذكر فلا اعرف له وجها لا لغة ولا عرفا وعن الرابع ان العلم بالتحريم مستفاد من الامر لا نفس التحريم وبينهما بون يدل بالفحوى فحوى الخطاب ما يدل عليه وهو غير مذكور موافقا له في النفي والاثبات سواء كان ادنى منه او لا وربما خص بالاول كتحريم الضرب والشتم والاذى المستفاد من قوله تعالى ولا تقل لهما اف وما نحن فيه من هذا القبيل لان مناهيه تعالى اولى بالتحريم من مناهي رسوله فتحريم مناهيه عليه السلام يدل على تحريم مناهيه تعالى بالطريق الاولى نفس ان لا يفعل والفرق بين ان لا يفعل وبين الكف عن الفعل ان الاول يقارن الثاني قطعا بخلاف الثاني فانه لا يلزم ان يقارن الاول لجواز ان لا يفعل ولا يخطر بباله الكف عنه فاندفع عنه ما اورده البدخشاني في شرح المنهاج من ان الكف ترك الفعل لا فرق بينهما لان تارك المنهي عنه يعني ان تارك الزنا مثلا يعد في العرف العام ممتثلا من اجل تركه ويمدحه العقلاء لذلك مع القطع النظر عن الكف بل مع عدم الشعور به وذلك دليل على ان المطلوب هو الترك دون الكف والا لما كان المدح بمجرده حسنا فلو لم يكن نفي الفعل

مقدورا لما كان تمنع الملازمة بان نفي الفعل غير مقدور لكن ايجاده مقدور لكون كف النفس عن ايجاده ايضا مقدورا او معنى تساوي نسبة القدرة الى الوجود والعدم تساويهما الى الايجاد والكف عنه الا انهم تسامحوا فعبروا عن الملزوم باللازم مجازا قلنا العدم انما يحصل اي توضيحه ان العدم المطلق لا يصح ان يكون اثرا للقدرة متجددا بها باعتبار استمراره منع المكلف من ادخاله اي ان اراد المنع من ادخاله الماهية في الوجود دائما فصادرة وان اراد المنع من ادخالها مطلقا غير مقيد بالدوام وعدمه فقوله وهو انما يتحقق بالامتناع باطل اذ اللازم على هذا التقدير كونه للقدر المشترك بينهما وجواب العلامة بان فيه نظرا لان الامتناع من ادخال الماهية في الوجود انما يتحقق مع الدوام فلا ينفعه اذ مع عدمه يتحقق ادخال الممنوع منه لا يخفى ما فيه ولهذا اذا نهى السيد الا ان كانت هناك قرينة على الدوام فلا ينفعه لان الكلام في النهي المجرد عن القرائن وآلا فالعصيان والذم بسبب ترك التكرار ممنوعان ثم عد في العرف عاصيا اي عد عاصيا بالنسبة الى فعل هذا الفرد من المنهي عنه والا فان يعد مطيعا بالنسبة الى الفرد المتروك منه والحاصل ان المتمثل على تقدير دوام النهي اما مطيع من جميع الوجوه او عاص كذلك او مطيع وعاص من جهتين ولا يرد عليه ما اورده ولده قدس سره من انه يتوجه على القول بافادة النهي الدوام وعدم تحقق الامتثال الا بعد مضي العمر لان النهي اذا كان مدلوله عدم ايجاد المنهي عنه دائما فلا يتحقق الامتثال باول مرة وثاني مرة مع ان الظاهر تحقق ذلك وعن الثالث ان التحريم قد مر في بحث الامر ما ينفع تذكره في هذا المقام كثير ممن خالفنا كابي علي الجبائي وابنه ابي هاشم والفخر الرازي واحمد بن حنبل والزيدية ومالك في رواية عنه والقاضي واجازه قوم منهم الحاجبي واتباعه وقد ادعى في المختصر انه مذهب الجمهور ومنعه مانع نسب هذا المنع الى بعض المعتزلة وقد يوجد ذلك بان السجود واحد مامور به لله تعالى فلو كان منهيا عنه بالنسبة الى الصنم لزم كون الشي الواحد مامورا به ومنهيا عنه وانه محال واورد عليه بان هذا يقتضي ان لا يكون السجود للصنم حراما ودفع ذلك بان المحرم هو قصد تعظيم الصنم دون السجود ورد بان التعظيم لله واجب وقد عرفوا

نوع

بحرمته للصنم فيكون جنس التعظيم بعض افراده واجبا وبعضها حراما فلزمهم الاعتراف بما انكروه من حيث
لا يشعرون والحق ان جواز اختلاف افراد الجنس بديهي لظهور ذات هذا الفرد غير ذلك فلا استحالة في
حسن احدهما وقبح الآخر فلا يلزم ايجاب احدهما تحريم الآخر ثم ان قوله السجود نوع واحد مامور به
لله تعالى ان اراد ان حقيقة السجود من حيث هي او جميع افراده مامور به فهو ممنوع وان اراد ان حقيقته
باعتبار تحققها في ضمن بعض الافراد مامور بها فهو مسلم ولكن لا ينافي كونها منهيا عنها باعتبار تحققها
في ضمن فرد آخر   فذلك مستحيل قطعا لان مقتضى الوجوب جواز الفعل ومقتضى الحرمة عدم جوازه
وهما متناقضان فلا يجوز اجتماعهما بالضرورة   لان معناه الحكم لما كان الوجوب والحرمة
متضادين لا متناقضين لم يقل معناه طلب الفعل مع المنع من الترك وطلب الترك مع المنع
من الفعل بل قال معناه الحكم بان الفعل يجوز تركه ولا يجوز تركه يعني يلزم من تحريمه انه يجوز تركه ومن
ايجابه انه لا يجوز تركه فيظهر التناقض ويثبت ان هذا التكليف مح في نفسه ولما كان المفروض هو
الاتحاد في جميع الجهات لم يرد ان ذلك جائز بحسب اختلاف الزمان واعترض بان من جوز التكليف
بالمحال لم لا يجوز هذا المح الذي هو التناقض وهل هذا الا التحكم واجيب بان المح ثلثة انواع المرتبة العليا وهي
ما يكون محالا بالنظر الى ما عرض له وهو جائز بل واقع بالاتفاق والوسطى وهي ما يكون محالا عادة
اي لا يدخل تحت قدرة البشر عادة كالطيران الى السماء وهذا هو المتنازع فيه فالمجوزون قالوا
بجواز ما نحن فيه نظرا الى انه من قبيل الوسطى وبعضهم نظروا الى التناقض فيه من العليا فظهر الفرق
واندفع التحكم   بان كان للفعل جهتان بين الجهتين اما مساواة او مباينة او عموم من وجه
بان يكون انفكاك كل واحدة منهما عن الاخرى جائزا مع جواز تحققهما في محل واحد او عموم مطلق
بان يكون الجهة الموجبة اعم من الجهة المحرمة والاول حكمه حكم الجهة الواحدة لوقوع التلازم بينهما كما صرح
صاحب النقود والثاني لا يتصور فرضا كما صرح به بعض المحققين والاخيران وقع النزاع بينهما وههنا
قسم اخر وهو ان يكون بينهما عموم مطلق على ان يكون الجهة المحرمة اعم من الجهة الموجبة والظاهر حكمه
كحكم الجهة الواحدة في تقدير الامتثال   كالصلوة في الدار المغصوبة هذا مثال لما ينفك

ذاتهما

ذاته وهو غير جائز بالاتفاق
والسفلى وهي ما لا يكون محالا الا بالنظر
منه

كل واحدة من الموجبتين للجهتين عن الاخرى واجتماعهما في محل واحد انما حصل باختيار المكلف فان تلك
الصلوة لها جهتان كما اشار اليهما المص اوليهما كونها صلوة واخريهما كونها غصبا لاستيلائه
على مال الغير ظلما وهاتان الجهتان ليس بينهما ملازمة لان الشارع لم يامر بالكون الغصبي بل انما بالكون
المطلق فالمكلف يقدر على الاتيان بالجهة الاولى من دون الثانية بان يفعل الصلوة في مكان
مباح وعلى الاتيان بالجهة الثانية من دون الاولى بان يسكن في المغصوب من غير صلوة وعلى
الاتيان بهما جميعا بان يفعل الصلوة في الدار المغصوبة فظهر انه لا تلازم بين الجهتين وبهذا الاعتبار
ذهب جماعة الى جواز اجتماع الوجوب والحرمة وسيبين المص ان بينهما ملازمة باعتبار ان الشارع
امر بالكون الغصبي وانه لا يصح اجتماعهما لان الجهتين في حكم الجهة الواحدة   فمن احال اجتماعهما
ابطلها واوجب قضائها لان الاتي بها ليس آتيا بالمامور به لان هذه الصلوة حرام فقط خلافا للقاضي
فانه مع كونه قائلا بانه يسقط عند فعلها القضاء اذ الفرض قد يسقط عنده بالفعل معصية كمن شرب
مجننا حتى جن فانه يسقط الفرض   فالجمع بينهما في امر واحد ممتنع ان اراد امتناع الجمع فيه مع اتحاد
الجهة فلا نزاع فيه وان اراد امتناعه مع تعددها فهو شامل قوله وتعدد الجهة غير مجد مع اتحاد المتعلق
على محل النزاع وقوله اذ الكل ممتنع الامام غير مفيد لانه ان اعتبر مع ذلك الشرط اعني اتحاد الجهة فلا نزاع
فيه وان اعتبر معه تعددها فالخصم لا يسلم اصل امتناعه فكيف يسلم امتناع الانحصار فيه واما قوله وذلك
اي امتناع اجتماع المتنافيين لا يندفع الا بتعدد المتعلق فان اراد تعدده بحسب الذات كما هو ظاهر
كلامه فالحصر ممنوع اذ الخصم يقول لا امتناع مع التعدد بحسب الاعتبار ايضا وان اراد تعدده مطلقا
فقوله ومن البين ان التعدد بالجهة لا يقتضي ذلك ممنوع لظهور ان تعدد الجهة يقتضي تعدد المتعلق
بحسب الاعتبار لان متعلق الوجوب هو الكون باعتبار جهة كونه من اجزاء الصلوة ومتعلق الحرمة
ذلك باعتبار جهة كونه فردا من افراد الغصب لا يبغي ان الجهتين علتان لتعلق الامر والنهي بالكون
المعين المشخص ليرد ان هذا التكليف بالمح بل المعنى ان الوجوب هو ذات الكون مع احد جهتيه
ومتعلق الحرمة هو ذاته مع الاخرى فيتغاير المتعلقات من هذه الجهة ثم قوله بل الواحدة باقية ان اراد

متعلق م

ان اراد به بقاء الوحدة الذاتية فلا نزاع فيه وان اراد به بقاء الوحدة مطلقا من جميع الجهات بحيث
لا يكون فيه تعدد بحسب الاعتبار ايضا فهو ممنوع   فانا نقطع بانه مطيع عاص فكذا فيما نحن فيه مطيع
من جهة انه صلوة وعاص من جهة انه غصب   فان متعلق الامر الصلوة الخ توضيحه ان متعلق الامر
في الحقيقة هو مطلق الكون الذي هو جزء للصلوة المطلقة اعم من ان يكون في الدار المغصوبة او غيرها
وكذا متعلق النهي مطلق الكون في الدار المغصوبة اعم من ان يكون جزء ام لا فمتعلق كل واحد منهما
مفهوم كلي مغاير لمتعلق الآخر وبين هذين المفهومين عموم من وجه فكل واحد منهما يتعقل انفكاكه
عن الآخر لكن المكلف اختار جمعهما في محل مخصوص وهو مادة الاجتماع فذلك المحل ليس واجبا بخصوصه
لجواز تركه ولا حراما بخصوصه بل مشتمل على هيئة الغصب الذي هو حرام لذاته ففي هذا المحل وان اجتمع
متعلقا الامر والنهي لكن لم يتحدا والمحال هو الثاني دون الاول   وذلك لا يخرجهما اي جمعهما باختيار
المكلف مع امكان عدمه لا يخرجهما عن حقيقتهما لذلك وقد عرفت ان متعلق الامر والنهي ههنا
متغايرتان ولما تغايران لا يتحدان باختيار المكلف جمعهما في فرد مخصوص وقوله فيتحد المتعلق بالنصب
على سبيل الانكار   ارادة تحصيل الخياطة الثوب باي وجه اتفق اي سواء اتفق تحصيلها في ذلك
المكان او في غيره فلا يكون شغل المكان في الخياطة ممنوعا عنه فلا يكون المثال المذكور نظير ما نحن
فيه اذ هو ما اجتمع فيه الامر والنهي سلمنا ان شغل المكان ممنوع عنه لكن متعلق الامر والنهي مختلفة لان
الشغل ليس في اتيان الخياطة فلا يكون مامورا به فلا محذور فيه بخلاف ما نحن فيه فان الكون المخصوص
ذاتي للصلوة في الدار المغصوبة وهو منهي عنه لكونه فردا من افراد الغصب فلو كانت تلك الصلوة مامورا
بها لزم اجتماع الامر والنهي وانه مح وقد يجاب عن هذا بان الكون وان لم يكن ذاتيا للخياطة لكنه من
لوازمها وشرائطها عقلا فيلزم وجوبه من وجوب الخياطة بناء على ان ما لا يتم الواجب الا به كان واجبا
وح ينقل الكلام الى هذا الكون فنقول هو واجب وحرام من جهتين فاذا جاز فيه جاز فيما نحن فيه
ايضا لعدم الفرق اقول ويمكن دفعه بان مقدمة الشيء ما يتوصل به الى ذلك الشيء والكون بالنسبة
الى الخياطة ليس من هذا القبيل بل من المقارنات سلمنا ان الكون ذاتي للخياطة لكنه ممتنع كون

مطيعا لان النهي عن الكون في المكان المخصوص يدل على الكون المطلق في الخياطة غير الكون
في ذلك المكان فلا يكون الخياطة في ذلك المكان مامورا بها لاشتغال الكون المطلق في الخياطة
فيها فلا يكون من خاط فيه مطيعا لا يقال هذا التخصيص مما لا يشعر به الامر حين الطلب فالقول
به غير معقول لانا نقول عدم الشعور به ممنوع لان الكلام في امر او امره كمكانه وهو جلي الامر
بالكون في ضمن الصلوة مثلا عالم بان مراده الكون في غير المكان المغصوب لعلمه بهيئته
عن الكون فيه   الا ان الكون الذي هو جزء كما قيل الكون عند المتكلمين عبارة عن حصول
الجواهر في حيزه وهو ينقسم الى الحركة والسكون انقسام الجنس الى انواعه والحركة عبارة عن
حصول الجسم في حيزه بعد حصوله في حيز آخر والسكون عبارة عن حصوله في حيز واحد اكثر
من زمان واحد وحصول هذا الجواب ان الكون الذي هو جزء لهذه الصلوة الواقعة في الدار
المغصوبة منهي عنه لانه فرد من افراد ماهية المغصوبية الغصب فلا يجوز ان يكون مامورا
به لامتناع اجتماع المتنافيين في موضع واحد اقول قد عرفت ان ذلك جائز باعتبار تعدد
الجهات على ان يكون الجهات قيود المحل المتنافيين فيكون هذا المقيد غير ذلك المقيد
كما ترى في الصلوة في المسجد فانها واجبة من حيث انها صلوة ومستحبة من حيث انها في المسجد
واذا جاز اجتماع الوجوب والندب في محل واحد جاز اجتماع الوجوب والحرمة ايضا لان الاحكام
كلها متضادة نعم لو كانت الجهات عللا لتعلق الاحكام بذلك المحل لامتنع ذلك للزوم
اجتماع المتنافيين في محل واحد فتامل فانه دقيق جدا   وهكذا يقال في جهة الصلوة الخ
يريد دفع ما يقال من ان الكون المطلق جزء لمطلق الصلوة المامور بها وهذا الكون جزء لهذه
الصلوة وهي فرد من مطلق الصلوة والامر بالمطلق ليس امرا بافراده   ولو باعتبار الحصة
لا يريد ان الامر المتعلق بالماهية الكلية متعلق بافرادها في الحقيقة سواء قلنا بوجود الكلي
الطبيعي في ضمن الافراد وقلنا بان وجوده عين وجودها الا انه اقتصر على الاول لانه اخفى
وفيه نظر لان الكلي الطبيعي مطلوب بنفسه فالامر به لا يتعلق بجزئي منه كما حقق في موضع آخر

ولو سلم فلا شبهة في انه لا يتعلق بجزئي معين بل انما يتعلق بواحد من الجزئيات لا بعينه فمتعلق
الوجوب هو الماهية المعروفة لتشخصها ومحل الحرمة خصوص التشخص ولا ضير فيه على اقوال
او لا يدل في العبادات والمعاملات والمراد بالمعاملات غير العبادات بقرينة المقابلة فيشمل
العقود والايقاعات وتخلف القايلون بالدلالة وهم القايلون بالمذهب الاول والثالث
فقال جمع منهم المرتضى في الذريعة والشهيد في قواعده وشيخنا في حاشية على الزبدة والحاجبي
في المختصران تلك الدلالة بحسب عرف الشرع لا بحسب عرف اللغة لان الاجزاء معنى عدم الاستثال
بالمامور به او عدم الاسقاط للقضاء لا يخطر ببال واضع اللغة وقال اخرون بدلالة اللغة عليه ايضا مثل
دلالة الشرع ولم يقل احد باللغة وحدها دون الشرع دون غيرها مطلقا اي النهي لا يدل
على الفساد والمنهي عنه في غير العبادات مطلقا لا بحسب الشرع ولا بحسب اللغة فههنا دعويان اولاهما
الدلالة في العبادات شرعا ولغة وثانيهما عدم الدلالة في المعاملات كذلك لنا على اولهما حاصله
ان تعلق النهي بالعبادة يقتضي كونها مفسدة وتعلق الامر بها يقتضي كونها مصلحة وهما متضادان
فالاتيان بها لا يكون آتيا بالمامور به فيلزم عدم الامتثال وعدم الخروج عن العهدة وهذا معنى الفساد
وفيه نظر لان المراد بتلك اما ما من شانه ان يكون عبادة بان لم يتعلق الامر به بعد او ما هو
عبادة بالفعل بان تعلق به الامر كما تعلق به النهي كما هو الظاهر فعلى الاول لا يكون متعلق النهي
عبادة لعدم تعلق الامر به فلا يدل النهي على الفساد واذ الفساد هو عدم موافقة العبادة لامر
الشارع عند المتكلمين وعدم اسقاطها للقضاء عند الفقهاء وعلى الثاني يلزم امران احدهما اجتماع
الامر والنهي في شيء واحد والمص لا يقول به بجوازه كما مر وثانيهما ان تناقض اللوازم يوجب تناقض
الملزومات فيلزم مناقضة الشيء لنفسه وقد يتمثل له توضيحا وتبيينا للمقام وهو ان المصلي لو
قرا عزيمة في الصلوة فالقراءة منهي عنها حينئذ فلو كان الامر بالقراءة في الصلوة متناولا للعزيمة
لزم اجتماع الامر والنهي في شيء واحد والا كان غير متناول فكيف توصف القراءة بكونها عبادة
فاسدة بل ليست بعبادة اصلا نعم قد يوصف الصلوة بالفساد وان حصلت قراءة العزيمة

فيها وذلك امر آخر لا يقال امتناع اجتماع الامر والنهي انما يكون اذا كان تعلقهما على شيء واحد من جهة
واحدة واما يجوز ان يكون الجهة متغايرة لانا نقول هذا ايضا لا يجوز على راي المص على انا
نقول دلالة النهي على الفساد مطلقا ممنوعة غايته ما في الباب لزوم الفساد والمنهي عنه من
حيث اشتماله على جهة موجبة للنهي وهذا لا ينافي الصحة من حيث اشتماله على جهة موجبة للامر
والجواب بان الجهتين ان تفارقتا كان الامر والنهي متعلقين بشيئين متفارقين لا بشيء
واحد وليس كلامنا فيه وان تلازمتا كانتا كل واحدة منهما ضرورات الاخرى واذا كان
كذلك كان تعلق الامر باحدهما يستلزم تعلقه بالاخرى لان الامر بشيء امر بما هو من ضروراته
فاذا تعلق النهي عنه بهذه الجهة لزم ان يكون هناك شيء واحد وهو مامور به ومنهي عنه وانه
باطل بالاتفاق ليس بشيء لا يستلزم الامر بما يتوقف عليه ذلك الا بما يقارنه ويلازمه كما مر
وايضا ليس المامور به والمنهي عنه نفس الجهتين بل الشيء الذي له هاتان الجهتان فلا يلزم على تقدير
عدم تلازمهما تعلق الامر والنهي بشيئين لا بشيء واحد وثانيهما ترجيح مفسدة النهي على مصلحة
الامر والحكم بالفساد ترجيح بلا مرجح لان العكس مثله وقد يجاب باختيار الشق الاول بان اطلاق
العبادة على متعلق النهي عند عدم تعلق الامر به مجازا وهذا القدر يكفي في تحقق الفساد والا
ترى ان العبادة في تفسير الفساد وعلى اي معنى حمل محمول على المجاز وانت تعلم ان هذا الجواب
ينافي ظاهر قوله غير مراد للمكلف كما ستعرفه غير مراد للمكلف بكسر اللام صفة كاشفة
لقوله مفسدة وفيه في قوله عدم حصول الامتثال اشعار بان المراد بالفساد هو المتعارف
عند المتكلمين وهذا انما يتصور اذا تعلق الامر بالمنهي والا فلا معنى للفساد بهذا المعنى كما عرفت
ولنا على الثانية اي على الدعوى الثانية وهي ان النهي لا يدل على الفساد في المعاملات
لغة وشرعا انه لو دل لكانت تلك الدلالة اما مطابقة او تضمنا او التزاما ضرورة ان الدلالة
اللفظية الوضعية منحصرة فيها وكلها في النهي منتفية اما الاوليان فلان النهي مثل لا تبع
انما يدل على طلب ترك البيع وعدمه ترتب الثمرة والاثر المقصود منه ليس عينه ولا

~~اذ المتعلق به النهي او الامر تعلقه به بمجرد الغرض المترتب على تقدير عدم الفساد والكفاية راجحة~~
~~فالصحة ممتنعة اورد عليه ان اتمام الدليل يتوقف على رجحان حكمة النهي لتقتضي الفساد والا~~
~~مطلوب ترجيح من غير رجحان فان الغرض ورود الامر والنهي كما هو الحق واحد منهما حكمة فالحكم بترجيح~~
~~حكمة النهي بل هو بمجرد تقدير وفرض ناش من عدم الفساد~~ لخلوها عن المصلحة اي لخلو الصحة
عن المصلحة لسقوطها بالعارض الذي هو اقوى منها واشد فالنهي ح يدل على امتناع صحة المنهي عنه
وهو عبارة عن فساده وهو مصلحة اي قدر الرجحان من مصلحة النهي مصلحة خالصة لا
يعارضها شيء من مصلحة الصحة ففواته يوجب امتناع الصحة قطعا واما انتفاء الدلالة لغة
لما استدلوا فيما مر على الجزء الاول من الدعوى وهو ان النهي يدل على الفساد في العبادات
والمعاملات شرعا استدلوا ههنا على الجزء الثاني منها وهو انه لا يدل عليه فيهما لغة لان الفساد
عبارة عن سلب احكامه يعني الاجزاء في العبادات وترتب الاثر في غيرها وليس في لفظ النهي
ما يدل عليه قطعا لان معناه اللغوي طلب الامتناع عن الفعل والفساد ليس نفسه ولا جزءه
ولا لازمه عقلا وعرفا لان مفهوم الامتناع عن الفعل اعم من ان يكون ذلك الفعل بتقدير الاتيان
به فاسدا ام لا ولا دلالة للعام على الخاص المعين اصلا اذ الخلاف والتشاجر فيه ظاهر
جلي فلا يكون اجماعا حقيقيا ولا سكوتيا فلا يصح التمسك وعن الثاني الثاني انسب
في الجواب عن الثاني ان يقال انا لا نم ان عدم الدلالة على الفساد يستلزم الدلالة على
الصحة بمعنى ترتب الاثر لانه اعم منها ومن غيرها كما هو مذهب جل ائمة الاصول سلمنا لكن
لا نسلم ان الصحة بهذا المعنى تدل على وجود الحكمة الا ان المستدل لما جعل انتفاء الحكمة تابعا
لدلالة النهي على الفساد بدليل انه جعل وجودها مترتبا على عدم تلك الدلالة اجاب المص
بان انتفاء تلك الحكمة لا يقتضي الفساد بقرينة انه يتحقق مع عدمه فلا يرد ان الجواب بعدم
دلالة الصحة على وجود الحكمة اعتراف بان النهي على تقدير عدم دلالته على الفساد يدل على
الصحة والمص لم يقل به بقي ههنا بحث وهو ان الاحكام الشرعية مطلقا وضعية كانت

او غيرها مبنية على حكمة اتفاقا فالحكم بان الصحة غير مستلزمة لها الخ عن مناقشة بمعنى ترتب الاثر
انما فسرنا به لان دلالة الصحة بمعنى حصول الامتثال على وجود الحكمة لا يستحق المنع كما سيصرح
المص في الثبوت متعلق بقوله وجود الحكمة والظاهر ان اضافة الدلالة الى الصحة تغني عنه
نعم هذا في العبادات معقول لا كان مطلب المستدل مركبا من جزءين دليل على احد جزئيه و
وسلمه على جزئيته الآخر وهو الدلالة على الفساد في العبادات وفيه نظر لان الصحة في العبادات
كما يدل على وجود الحكمة كذلك الصحة في غيرها اذ ترتب الاثر حكم من الاحكام الوضعية والاحكام
مبنية على الحكمة اتفاقا فالفرق بينهما الا تحكم فان الصحة فيها باعتبار كونها عبارة
عن حصول الامتثال تفسير الصحة بهذا المعنى انما يصح على مذهب المتكلمين واما الفقهاء فهي
عندهم عما يسقط القضاء يظهر جواب الاستدلال وذلك بان يقال عدم دلالة
النهي في اللغة على سلب الاحكام عموما ممنوع لانا قد ذكرنا انه يدل فيهما على سلب الاحكام في
العبادات لان النهي عن الشيء يدل لغة ايضا على ان المكلف غير مريد له فلا يكون الآتي
بها آتيا بالمامور به فلا يتحقق الامتثال والخروج عن العهدة ولا نعني بالفساد الا هذا نعم ما ذكرت
معقول في غير العبادات لان معنى الفساد فيه عدم ترتب الاثر والنهي لا يدل عليه
واحتج مثبتوها اشارة الى الحجة للفرقة الثانية وهذه الفرقة يخالف القول المختار في دعواهم
الدلالة على الفساد في غير العبادات لغة وشرعا وللفرقة الاولى في اسنادها الدلالة الى
اللغة ايضا واجاب عنه او لكن اي الفرقة الاولى المستدلون بهذا الدليل على الدلالة
في العبادات والمعاملات شرعا لما ذكر من الدليل ح دفع لما يمكن ان يقال من
انه اذا ثبت دلالته شرعا ثبت لغة لان الاصل عدم النقل وتقريره ان الاصالة انما تعتبر
اذا لم يعارضها دليل اقوى منها وقد ذكر سابقا ما يدل على عدم الدلالة لغة فان قلت هذا الدليل
بعين ما استدلوا به المجيب على الدلالة شرعا فلم لم ينقل لما ذكر من عدم دلالته عليه شرعا قلت
هذا الدليل بحسب الظاهر يحتمل الدلالة لغة وشرعا فحتى لم يتحقق لم يقم دليل على عدم الدلالة لغة وشرعا

قوله م

ولا اجزء واما الاخيره فلان شرطها اللزوم العقلي والعرفي كلاهما مفقود يدل على فقدانه انه يجوز عند
العقل والعرف ان يقول لا تبع فان بعت فعا قبتك يترتب عليه احكامه من غير منافات
بين الكلامين وعدم المنافات عند التصريح بعدم الفساد دليل بين على انه عدم اللزوم
والا لكان بمثابة ان يقول احكامه مسلوبة عنه وليست بمسلوبة عنه وانه متناقض لا يقال
لو تم هذا لجرى في العبادات ايضا لانا نقول اللزوم العرفي في العبادات متحقق ضرورة ان عرف
الشرع والعرف واللغة يفهمون من النهي عن الصلوة ان الآتي بها غير آت بالمامور به لكونها
منهيا عنها بخلاف النهي عن البيع فانهم لا يفهمون منه عدم ترتب احكامه عليه والفرق
ث من تفسير الفساد في الموضعين فان عدم كون الآتي بالمنهي عنه اتيا بالمامور به حتى
ينبغي ان لا ينكر بخلاف عدم ترتب الاثر كما نبي محل الانكار كما لا يخفى على الطبع السليم نعم يمكن
ان يناقش بانا لا نسلم ان التصريح بعدم الفساد على تقدير دعم الفساد يوجب التناقض لان
الدال على الشي بحسب المفهوم قد يكون القصد فيه منظورا مقصورا على المنطوق فهمنا كك
حجة القائلين بالدلالة مطلقا هذا هو القول الاول المستفاد من الحجاج ثالثها ثم ان اصحاب هذا القول
صاروا فرقتين فرقة قالوا بالدلالة مطلقا بحسب الشرع دون اللغة وفرقة قالوا بالدلالة مطلقا
بحسبهما وهذه الحجة للفرقة الاولى والحجة للفرقة الثانية ما شار اليه فيما بعد بقوله وحجة شرعها
ان علماء الامصار ظاهره ان هذا اجماع حقيقي ويمكن حمله على السكوتي يستدلون
اي يستدلون على الفساد بالمعنيين يعني عدم الاجزاء وعدم ترتب الاثر بمجرد النهي في ابواب
العبادات والمعاملات كما لا تنكحوا المشركات وفي البيوع مثل لا تبيعوا الذهب
بالذهب متفاضلا وغيرها سواء كان ذلك الغير من العبادات او من المعاملات ويمكن
ان يراد به المعاملات فقط لانه اذا ثبت دلالته على الفساد في المعاملات ثبت دلالته
عليه في العبادات بالطريق الاولى ولذلك لم يذكر امثلة للعبادات وايضا
لو لم يفسد لزم من نفيه الضمير في نفيه وثبوته يعود الى الفعل المنهي عنه سواء كان من

دلالة النهي عام

العبادات

العبادات او من المعاملات يعني لو لم يفسد الفعل لزم من نفيه ملة مستفاد من النهي حكمة يدل
عليها النهي ومن ثبوته ملة مستفاد من الامر حكمة تدل عليها الصحة لاستحالة خلو الاحكام عن الحكمة
اجماعا واما على اصول المعتزلة فبطريق الوجوب واما على اصول الاشاعرة فانهم وان جوزوا
خلوا فعاله تعالى عن الحكم الا انهم يعتقدون ان الاحكام المشروعة لا تخلو عن الحكم راجعة الى العبد
لكن لا بطريق الوجوب اعلم ان هذا الدليل وان دل بظاهره على توارد الامر والنهي على
فعل واحد وقد سبق من المصنف ان الاصحاب لا يقولون به لكن المقصود ان النهي اذا تعلق
بفعل لو لم يدل على الفساد لزم صحته المستلزمة لتعلق الامر به لان الصحة موافقة امر
الشارع وتعلق الامر به يقتضي وجوب حكمة واللازم يعني وجود حكمة الامر باطل فالملزوم
يعني عدم دلالة النهي على الفساد باطل فثبت الدلالة لعدم الواسطة في بناء الدليل على عدم جواز توارد
الامر والنهي على شي واحد كما هو مذهب الاصحاب نعم بناؤه على ان النهي اذا لم يدل على الفساد
دل على الصحة كما ذهب اليه ابو حنيفة وتلميذه محمد بن الحسن الشيباني وانكره اكثر العلماء فهو في
محل المنع لان الحكمتين اي حكمة النهي وهو متحققة لتحقق تعلق النهي وحكمة الامر وهي فرضية
ثبت من عدم دلالة النهي على الفساد والمقصود من هذا الكلام ابطال الثاني ليثبت الاول
وهو لا يرد على قوله فالحكمتان ان تساوتا او كان ان تعارضا وتساقطا وكان الفعل وعدمه متساويين
فيمتنع النهي عنه لان الكان التساوي بعد ورود الامر والنهي فلا وجه لامتناع ما وقع وان كان قبله فلا
وجه لتخصيص النهي بالامتناع دون الامر لان ذلك الايراد انما يتوجه اذا كان الامر والنهي كلاهما
متعلقين بالفعل في نفس الامر وليس الامر كذلك اذ المتعلق به هو النهي والامر تعلقه به بمجرد الفرض
المترتب على تقدير عدم الفساد وان كانت راجحة فالصحة ممتنعة اورد عليه ان اتمام الدليل
يتوقف على رجحان حكمة النهي المقتضي الفساد والذي هو مطلوبه ترجيح من غير رجحان فان المفروض
ورود الامر والنهي كلاهما ولكل واحد منها حكمة فالحكم بترجيح حكمة النهي يحتاج الى مرجح وانت بعد
خبرتك بما ذكرناه آنفا تعلم ان هذا انما يرد لو كان تعلق الامر معلوما محققا وليس كك

قوله

لم ينفع لحوالة اليه فان قلت لم لم يقل لما ذكر من الدليل الدال على تساوى الحكمين كما فعله بعضهم قلت هذا
الدليل دل على ان الدلالة بحسب الشرع واما انه ليست بحسب اللغة فلا يدفع به ما يدل على الدلالة بحسب
اللغة ولحق ما قلناه لما كان جواب المذكور ليس لصواب عنده لان بناءه على نفي الدلالة لغة
في العبادات ايضا رده بان ذلك ليس بحق بل الحق ما قلناه من عدم الحجية في ذلك الاحتجاج لان قول
بعض العلماء مع التنازع ولتشاجر ليس باجماع اصلا فلا يجوز التمسك به وهم وان اصابوا
وهم عنده مصيبون من وجه ومخطئون من وجهين اما الاصابة ففى ما ذكروا واما الخطا ففى التمسك بهذا
الدليل لما عرفت من انه بط وفى دعوى الدلالة في غير العبادات مطلقا ان الامر يقتضى الصحة
لغة وشرعا في العبادات وفى غيرها لستفاد ذلك من عمومية مذهبهم بكلا تفسيريه احدهما
موافقة للعبادة للامر وثانيهما اسقاط وفى الاكتفاء بالاجزاء مناقشة لانه لا يشمل الصحة في غير
العبادات لانها عبارة عن ترتب الاحكام واجاب الاولون يعنى اجاب الاولون وهم
القائلون بالفساد مطلقا شرعا لا لغة بان الامر يقتضى الصحة مطلقا شرعا لا لغة ونحن
نقول بمثله في النهى يعنى نقول بان النهى يقتضى الفساد مطلقا شرعا لا لغة وانتم تدعون دلالة
النهى على الفساد لغة ايضا متمسكين بدلالة الامر على الصحة لغة ولكن ان دلالة الامر
ممنوعة فدلالة النهى مثلها وربما يدفع ذلك الجواب اولا بان المدعى يثبت به مع ضميمة اصالة
عدم النقل وقد عرفت فيما مضى جوابه وثانيا بان هذا انما يعقل اذا فسر الصحة مطلقا بموافقة
امر الشارع وليس كذلك بل هى عبارة عن موافقة الامر فالصحة عند كل آمر هى موافقة امره
فعند اهل اللغة هى موافقة امرهم فلا اختصاص لها بالشرع ولحق ان يقال لا نم لما
كان الجواب المذكور بط عنده لما فيه من اختصاص الصحة بالشرع وقد عرفت ابطاله ومن منع
دلالة النهى على الفساد في العبادات ايضا بحسب اللغة وقد عرفت اثباته اتى بجواب
هو الحق عنده بجواز اشتراكهما في لازم واحد كاشتراك الحاسة بالحرارة والبرودة ودلالة
الامر والنهى على الصحة عند ابى حنيفة والشيبانى سلمنا اى سلمنا وجوب احكام

المقابلات

المتقابلات لكن لا نم ان ذلك يستلزم كون النهى مقتضيا للفساد فان حكم الامر انه يقتضى
الصحة فيقتضيه انه لا يقتضى الصحة وهو اعم من اقتضاء عدم الصحة اعنى الفساد لان السالبة
البسيطة اعم من الموجبة المعدولة المحمول والعام لا يستلزم الخاص وفيه بحث لان المراد
بنقيض الصحة ما يقابلها اعنى الفساد بقرينة قوله والنهى تقتضيه اذ الامر والنهى متقابلان
لا نقيضان فاذا سلم وجوب اختلاف احكام المتقابلات يلزم ان يكون
النهى مقتضيا للفساد نعم يلزم ان لا يقتضى الصحة ومن ثم قيل الاولى ان يجعل هذا دليلا
على من ادعى دلالة النهى على الصحة حجة النافيين اشارة الى القول الثالث المستفاد
من ثالثها لكان مناقضا لان ظاهره يدل على الفساد والتصريح يدل على عدم
الصحة اى لغة وشرعا واجيب بمنع الملازمة وقد يجاب بمنع بطلان اللازم وطريق
الجمع ان المستدل ان اراد ان القول بالنهى لا يجتمع مع التصريح بصحة المنهى عنه فالملازمة
ممنوعة وان اراد انه مناقض للصريح ظاهر فبطلان اللازم ممنوع وما ذكره لاثباته لا يفيد
وان الظاهر غير مراد بفتح الهمزة عطف على خلافه ويكون التصريح قرينة فيما
نحن فيه دل النهى ظاهرا على التحريم مع الفساد والتصريح حمله على غير الظاهر وهو التحريم فقط
فان التصريح بالنقيض يمنع الظاهر ذلك لمن نظر في مدلول رايت اسدا يرمى
فان اسدا يدل على الحيوان المفترس دلالة ظاهرة والقرينة تدل على ان المراد به غيره
اعنى الرجل الشجاع فليس القرينة وبين مدلول الاسد منافاة بخلاف ما نحن عنه فانه
لا يدل ظاهرا على الفساد حتى يكون التصريح بالصحة منافيا والحاصل ان مقصود المستدل
انه لو دل النهى على الفساد لكان التصريح بالصحة مناقضا له كان يرمى مناقض للاسد و
ح لا يتوجه الجواب المذكور في غاية الظهور لان الصحة عبارة عن الامتثال بالمامور به
والماتى به هنا منهى عنه لا مامور به الحق ان للعموم قدم البحث من العام على الخاص
لان الخاص عام مع قيد يخصصه ببعض افراده فالعام مقدم طبعا وقدمه على انه اللفظ

المستغرق لما يصلح له خرج اللفظ الاشارات في نحوها وبالاستغراق المضمرات والنكرة في الاثبات
والمراد بالموصول الجزئيات فيدخل نحو الرجل والرجال اما الاول فظاهر واما الثانى فلان اللام
يبطل معنى الجمعية فيعود الى استغراق جزئيات الرجل ولا يصدق الحد على المشترك عند اطلاقه على
معنيه لانه على تقدير جوازه غير مستغرق لجزئيات كل واحد منهما له صيغة تخصه المراد
ان تلك الصيغة تطلق على كل واحد من افرادها بطريق الحقيقة لا على المجموع من حيث هو ونظهر
الفائدة فيما اذا حلف ان لا يصاحب احدا فانه يحنث بمصاحبة واحد ولا يعتبر في حصول
الحنث مصاحبة الجميع اذا استعمل في غيره كان مجازا فائدة الشرط انهم لا ينكرون اطلاق
الصيغة على العموم بل ينكرون الاختصاص والمراد بالغير الخصوص لا مطلقا مشترك اى
مشترك لفظى اذ لم يقل احد بالاشتراك المعنوى هنا حقيقة في الخصوص المراد بالخصوص بعض
ما تناوله اللفظ وهو مفهوم الابعاض متكثرة فلا يرد عليهم استبعاد تعدد الاوضاع واعلم
ان هنا مذهبا رابعا وهو الوقف وينسب اليه الاشعرى في احد قوليه والقاضى ابو بكر
ولم يشر اليه المص لعدم الاعتناء به لنا ان السيد اورد عليه اولا ان القرائن
الحالية في مثله موجودة وهى ارادة كف الاذى عن الناس والخصم لا ينكر العموم بحسب القرائن
وثانيا ان اصالة عدم النقل والدليل لا يتم بدونها معارضة بان الاصل في الاستعمال الحقيقة
والاستعمال في الخصوص مما لا ينكر ويمكن الجواب عن الاول بان المقصود ان نفس اللفظ مجردا عن
ملاحظة جميع يفيد ذلك وفيه شئ وعن الثانى بان اصالة الحقيقة معارضة باصالة عدم
الاشتراك وعدم تعدد الوضع فبقى اصالة النقل سالمة عن المعارض واما البطلان
اللازم فاعترض عليه ولده المحقق بان كون مقاصد اهل اللغة فى امثال ذلك تكثر الايضاح
وازالة الاشتباه قرينة على حمل المؤكد على العموم اذ لو حمل على الخصوص يبقى معه الاشتباه
ثم قال نعم التزم قدس سره بوروده هذا عند عرضه عليه وقد سبق مثله في احتجاج السيد على ان
الامر مشترك لفظا بين الوجوب والندب لغة اذ هو خير من الاشتراك فيه نظر لان الجواب

يتم بدون هذا التعليل اذ بعد تحقق التبادر في العموم لا يخفى كون اللفظ في الخصوص حقيقة حتى
يدفع ذلك بهذا التعليل اللهم الا ان يقال مقصوده قدس سره ان العموم هو المتبادر فيكون اللفظ
حقيقة فيه واستعماله في الخصوص اعم من الحقيقة والمجاز فيرجح المجاز اذ المجاز خير من الاشتراك هذا
وقد يجاب عن اصل الدليل بان كون الاصل في الاستعمال الحقيقة معارض بان الاصل عدم الاشتراك
ولا حاجة ح الى التمسك بالتبادر وعن الثانى منع الحصر ويمكن الجواب عنه ايضا بمنع
عدم كفاية الاحاد في اثبات مدلولات الالفاظ وقد مر مثله فجعله حقيقة في
الخصوص المتيقن اولى من جعله للعموم المشكوك عورض ذلك بان جعله حقيقة العموم
موجب لعدم شموله جميع الحقائق المحتملة تحته اذ المراد بالخصوص مفهوم البعض الشامل لكل واحد
من الابعاض بطريق البدل دون الجمع والا لكان عاما وهو ظ فيقال بجعله للعموم اولى من
جعله الخصوص وانت تعلم ان هذا يؤل الى الاحتياط التى سيذكره المص وهو وارد
على سبيل المبالغة اى هذا المثل وارد على سبيل المبالغة في تخصيص العمومات والحاق القليل وهو
العموم بالعدم لان النادر كالمعدوم والظاهر من هذا المثل يقتضى كون ما يدعى فيه العموم
حقيقة في الاغلب وهو الخصوص مجازا في الاقل وهو العموم تقليلا للمجاز الذى هو خلاف
الاصل وانما حمله على المبالغة اذ لو حمل على ظاهره المفيد بكون كل عام مخصوص لورد عليه
اولا ان صدق هذا المثل يستلزم كذبه وثانيا ان شيئا من العمومات لما ان يكون باقيا
على عمومه او لا وعلى التقدير بن يلزم كذبه وثالثا انه اما كاذب او غير مفيد لان عمومه ان
كان باقيا لزم الاول والا لزم الثانى لانه لا نزاع فى تخصيص العمومات ولم يثبت بذلك
ان الخصوص اغلب ليكون اللفظ حقيقة فيه ورابعا انه يستلزم ان يكون العموم
معدوما لا مغلوبا فكان قوله والظاهر يقتضى كونه حقيقة في الاغلب مجازا في الاقل
فاسدا بل وجب عليه ان يقول والظاهر انه حقيقة فيما استعمل فيه دائما لا فيما لم
يستعمل فيه اصلا واما على ما حمله فلا يرد شئ لان محصله انه عام مخصوص اريد بتخصيص اكثر

العمومات اما الجواب عن الاول فلان اللفظ يحتمل ان يكون للعموم وان يكون للخصوص فترجيح الخصوص بما ذكر اثبات اللغة بالراى وترجيح تحقق الارادة على غيره وانه بطلان اللغة انما تثبت بالنقل والتبادر واعترض بان اثبات كون اللفظ للعموم في اللغة باصالة عدم النقل اذ اثبت في ذلك عرفا اثبات اللغة بالترجيح ايضا والا كما في الفرق واجيب بان الفرق بينهما ان العرف العربي ولغة العرب واحد الا فيما ثبت فيه النقل فاصالة عدم النقل ليست لاثبات اللغة ليرد ان ذلك اثبات اللغة بالترجيح بل لدفع احتمال يتوجه على هذا المقام جواز النقل فنفيه الاصل وهذا لا يخلو عن نظر لان هذا انما يتم في صورة الايجاب والنهي نحو اكرم العالم ولا تكرم الجاهل فان المكلف لو حملها على الخصوص وترك اكرام بعض العالم او اكرام بعض الجاهل اضاع بعض ما دخل تحت العموم وخالف الامر والنهي فيأثم واما في صورة الاباحة فالامر بالعكس نحو كل الطعام فان الحمل على العموم قد يفضي الى تناول الحرام فيأثم بالحمل على الخصوص في الاباحة اولى والامر فيه سهل لان المستدل يدعي الكلية وهي تدفع بذلك واما عن الاخير فهذا الجواب معارضة يعني ان دليلكم وان دل على ان اللفظ حقيقة في الخصوص لكن لنا ما يدل على انه حقيقة في العموم فان احتياج اخراج بعض الافراد الى التخصيص بمخصص كالاستثناء بحيث لولا ذلك المخصص لفهم منه الكل ظاهر في انه للعموم حقيقة وللخصوص مجازا اذ لو كان بالعكس لكان فهم الكل متوقفا على القرينة دون البعض لا يقال احتياج الخصوص الذي هو مدلول الصيغة حقيقة عند الخصم اعني مفهوم البعض وهو القدر المشترك بين جميع الابعاض المعينة الى القرينة ممنوع كيف ودعوى الاحتياج فيه دعوى المتنازع فيه نعم المحتاج اليها هو ارادة كل واحد من الابعاض المعينة واما القدر المشترك فيفهم منه بلا قرينة لانا نقول المستفاد من المثل الذي هو دليلهم ان اكثر ما يدعى فيه العموم مستعمل في مخصصات معينة وذلك يدل على المقصود ومما يؤيد ان العام يبقى على عمومه فيما عدا المخرج الا يرى ان قولك اكرم العلماء الا زيدا يدل على ان المراد بهم ما سوى زيد دون البعض من حيث هو

في ضمن الاقل على ان ظهور كونها حقيقة هذا نقض تفصيلي اي لا نسلم ان اللفظ اذا غلب في معنى كان حقيقة فيه وانما يكون ذلك لو لم يقم دليل على كونه حقيقة في المغلوب وقد بينا قيام الدليل عليه الجمع المعرف بالاداة سواء كان جمع سلامة او تكسير او جمع قلة او تكثير وكذا الجمع المضاف وفي هذا المقام نظر لان الجمع المعرف حقيقة في الحقيقة الجنسية ومجاز في الاستغراق كما لا يخفى عن اشكال اللهم الا ان قوله في صدر البحث للعموم صيغة تخصه وفي هذا المقام يفيد العموم يشعر بان المراد بالعموم ما يستفاد من اللفظ وهو ظاهر فيه سواء كانت الاستفادة مستندة الى الوضع او لا ظنا منه وقال الشهيد الثاني ويتفرع على عمومه امور منها عدم جواز الدعاء للمؤمنين والمؤمنات بعدم دخول النار لان الله تعالى اخبر ان منهم من يدخلها ومنها وجوب الصرف الى الجميع لو اوصى للفقراء وربما فصلوا بان الفقراء ان كانوا محصورين وجب الصرف الى الجميع والا فالى الثلثة لان العموم غير مراد ومنها وجوب صوم ايام العمر ان حلف ليصومن الايام وقيل بوجوب الثلثة نظرا الى عدم الانحصار ولا نعرف في ذلك مخالفا من الاصحاب ولذلك ترك الاستدلال عليه واستدل المحقق اولا بانه يؤكد بما يقتضي العموم في قولك قام القوم كلهم ورايت المشركين كلهم فلو لم يكن الاول للاستغراق لم يكن الثاني تاكيدا وثانيا بان قولك رايت رجالا لا يفيد الجمع فاذا دخلت عليه اللام فان افادت الجمع ايضا لم يكن ثمة فائدة فلا بد من افادة الاستغراق والا لتجردت اللام عن تجديدها فائدة وفيهما نظر اما في الاول فلانه يجوز ان يكون الثاني لكون المقصود به رفع الاشتباه قرينة على ارادة العموم اذ لولا لبقي على الخصوص بقي الاشتباه بحاله واما في الثاني فلان النكرة انما يدل على مسماها واللام تفيد الا التعريف فلا يكون ثمة استغراق ولا يلزم تجردها عن الفائدة بعض من لا يعتد به منهم ذهب ابو هاشم الجبائي الى عدم عمومه واما المفرد المعرف اي بلام الجنس لان النزاع انما هو فيه لا في المعرف بلام الاستغراق لانه للعموم قطعا وختاره المحقق والعلامة واستدل العلامة اولا بجواز اكلت الخبز وشربت الماء وثانيا بعدم جواز تاكيده بما يؤكد به الجمع فلا يقال جاءني الرجل كلهم ولو كان

العموم لصح كما صح جاءني الرجال كلهم والجواب ان القرينة قائمة في الاولين والتاكيد اللفظي مفقود في الاخير لنا عدم تبادر العموم منه لان الخصم يدعي ان المفرد المعرف حقيقة فيه والتبادر من لوازمها فلو ان يعارض ذلك بالمثل وهو منتف قطعا اشارة الى ان كل واحد من الملازمة وبطلان اللازم ضروري وفيه نظر لان دعوى الضرورة في محل النزاع فهي مصادرة بعد تسليم اجماع نعم لا يصح الاستثناء فيما اذا دلت القرينة على عدم عمومه كما في صورة العهد ولا نزاع فيه وربما يمنع الملازمة ايضا بانه قدس سره ذهب في بحث الامر الى ان المصدر المضاف يفيد العموم لصحة الاستثناء ولم يتعرض للاطراد وهو يدل على الاكتفاء بالصحة مطلقا سواء وقع اولا وسواء اطرد ام لم يطرد ويتفرع على هذه المسئلة امور منها جواز بيع كل ما ينتفع به حتى يقوم دليل على خلافه لقوله تعالى واحل الله البيع ومنها دخول البيت الاول وما بعده الى اخر العمر لو قال لو كيله بع بيتي لم بهت ومنها توقف الاستحقاق على قراءة جميع القران لو قال ان قرات القران فلك كذا ومنها كل ماء بلغ كرا لم يحمل نجاسة لقوله عليه السلام اذا بلغ الماء كرا لم ينجسه شيء وقد يستفاد العموم في هذا من وجه اخر احدهما جواز وصفه بالجمع فلو لم يكن عاما لكان المراد به واحدا ويستحيل توصيفه بالمتعدد وذلك لان مدلول العام كل فرد وفيه نظر من وجهين اما اولا فلان الدلالة على كل فرد يتضمن الدلالة على جميع الافراد فبهذا الاعتبار صح توصيفه بالجمع واما ثانيا فلان المستدل تمسك في جواز وصفه بالجمع بالنقل عن اهل اللغة فان لم يثبت هذا النقل فالجواب هذا وان ثبت فليحمل الجمع هنا على عموم الاجزاء مجازا بقرينة اشتراط توافق الوصف للموصوف والقول بان بينهما بونا بعيدا بعيد لا اعتراف بثبوته بعيد لا يقال كما يجوز حمل الجمع على عموم الاجزاء مجازا كذلك يجوز حمل المفرد على العموم مجازا فلا يثبت المدعى لانا نقول مدلول الجمع كل الافراد ومدلول المفرد كل فرد وبينهما بون بعيد ورد الثاني بانه مجاز لعدم اطراده الظاهر انه معارضة يعني الالف واللام محمول على العموم مجازا بقرينة الاستثناء لا حقيقة لعدم اطراده وفيه نظر لانه ان اراد به عدم تحقق الاطراد في الجنس المعرف فهو ممنوع لانه عين محل النزاع وان اراد به عدم تحققه في المعرف مطلقا فهو مسلم ولكن لا يضر

لجواز ان يكون عدم الاطراد منشأه عدم اطراد اللازم في الجنس اذ قد يكون للعهد وهو خلاف التحقيق كما قرر في موضعه اذ المحقق ان الجمع المعرف كالمفرد في عمومه باعتبار شمول الاحاد ففي نحو احب الظالمين ينتقلون الى عدم محبة احد من الظلمة ابتداء من غير خطور المجموع ببالهم وقد بالغ في شرح التلخيص حيث قال الجمع المحلى باللام يشمل الافراد كلها مثل المفرد كما ذكره اكثر ائمة الاصول والنحو ودل عليه الاستقراء وصرح به ائمة التفسير في كل ما وقع في التنزيل من هذا القبيل نحو غيب السموات والارض وعلم ادم الاسماء كلها واذ قلنا للملائكة اسجدوا والله يحب المحسنين وما هي من الظالمين ببعيد الى غير ذلك فان قلت المص دفع الجواب عن الدليل الاول ولم يجب عنه فكانه معترف بصحة مدلوله وانه ينافي ما ذهب اليه من عدم العموم قلت ما سيصرح به في الجواب عن الثاني من انه لا نزاع في كون المفرد المعرف للعموم حقيقة لجواز ان يكون للعموم مجازا بقرينة الوصف ثم انه لما كان الجمع عنده بمنزلة المفرد في شمول الاحاد لم يرد ان بينهما بونا بعيدا واما الثاني فلان الظاهر انه لما اقام المستدل دليلا على ان المفرد المعرف يجيء للعموم حقيقة وانكر المجيب ذلك لانه لا نزاع في ان المفرد المعرف قد يفيد الاستغراق وانما النزاع في انه ينحصر فيه قد استعمل في غيره حقيقة ام لا فالجواب ح ان الدليل لم يقم على محل النزاع بل على غيره ولكن لا تقول لما كان النزاع في المعرف بلام الجنس دون الاستغراق كان غرض المجيب دعوى المجازية في الجنسية دون الاستغراقية فجوابه يؤول الى جواب المص فليتامل لكن ارادة البعض تنافي الحكمة لتقضي عدم جواز الاجمال كما ترى نعم اقل المراتب واجبة الدخول قطعا لان الاقل داخل في جميع احتمالاته فالحكم ثابت له قطعا ويبقى ما سواه على حكم الشك فلا يرد الدلالة زائدة فاذا حملناه على الجميع يرد عليه اولا ان صحة ارادة جميع الحقائق من المنكر الذي يقصد به واحد منها ممنوعة وثانيا ان بناء هذا الكلام على ان الجمع المنكر موضوع لكل واحد من المجموع وانه مشترك بينها لفظا وليس كذلك بل هو للقدر المشترك بينها وهو

في كل واحد منها مجاز وثانيا ان مراتب الافراد غير متناهية فلا يمكن فرض مرتبة مستغرقة لجميعها اذ
كل مرتبة تفرض يتصور فوقها مرتبة اخرى والا لزم ان يكون الغير المتناهي متناهيا والجواب
عن الاول ان امتناع ارادة جميع الحقايق انما هو اذا لوحظ كل واحد منها بخصوص الفردية
اما اذا لوحظ من حيث انه جزء الفرد فلا وعن الثاني ان مراده بجميع حقائقه جميع الافراد التي
هو حقيقة في كل واحد منها لكونه من افراد الموضوع له لا انفسه وعن الثالث ان مراده انا اذا
حملنا الجمع على مفهومه باعتبار صدقه على الجميع فقد حملناه على جميع حقائقه فالمقصود من الجميع المفهومات
الصادق على الجميع فتناوله من قبيل تناول الكلي لجزئياته والكل لاجزائه ولا استحالة في تناول الكلي
الجزئيات غير متناهية اما او لا فالمعارضة بل الاحتياج الى بيان الاكل اشد من الاحتياج
الى بيان الاقل لان الاقل معلوم الارادة في الجملة ولا يخفى عليك ان ما ذكره الشيخ من الحكمة لحمل المنكر
على العموم بنظير ما ذكره المصنف في عموم المفرد المعرف وهذه المعارضة يجري فيه ايضا وذلك بان يقال
ان اراد العموم في المفرد المعرف لبيته والمسلم سعة علم انه ليس مرادا فالفرق بينهما لا يخلو عن اشكال
وفيه نظر لان هذه القرينة غير مانعة عن ارادة الكل لعدم المنافاة بين ارادة الاقل وارادة الكل
ومراد الشيخ من القرينة القرينة المانعة اذ بدونها احتمال الكل باق وهو مناط دليله فان قلت
يمكن توجيه النظر بان تعلق الارادة بالاقل غير مقطوع به بل هو مثل الكل في عدم العلم بالتعلق
لان تعلقها به باعتبار كونه ملحوظا بخصوصه منتف قطعا وباعتبار ملاحظته في ضمن الكل كذلك لانه
تابع تعلقها بالكل وهو غير معلوم قلنا تعلق الارادة بالاقل مطلقا لا باعتبار هذا وحده ولا باعتبار
ذاك وحده بل بالوجه الاعم معلوم قطعا فانا نمنع كون اللفظ يعني اللازم انا اذا حملنا على الجميع
فقد حملناه على جميع حقائقه وانما يكون كذلك لو كان له حقايق وهو ممنوع اذ لا حقيقة له الا القدر المشترك
بين الجموع فلا دلالة على خصوص احدها الا بالقرينة لا يقال مراد المستدل ان تلك الجموع حقايق
لا من حيث ان الجمع موضوع لها بل من حيث انها من افراد الموضوع له وهو القدر المشترك لانا نقول
هذا التوجيه لا يدفع الجواب لان مقصود المجيب ليس مجرد مناقشة في ان اطلاق الجمع على الجموع من باب

الحقيقة بل مقصوده انه موضوع للقدر المشترك وحمله على الجميع كما هو المدعى لا يمكن بدون القرينة
واطلاقه على الجميع مع القرينة لا جواز في نفي جوازه اتفاقا على انه لو كان مراد المستدل هذا لكان
ما ذكره اثباتا باللغة بالترجيح لانه اذا ثبت كون اللفظ حقيقة في الكل دون غيره من الجموع لكونه
متضمنا لها واما اذا كان مراده ان اللفظ في كل مرتبة حقيقة باعتبار وضعه لها ~~ونوانه اذا كان~~
وانه اذا اطلق كان عاما مستغرقا في الكل لاشتماله على غيره فلا يكون اثباتا باللغة بل تقديما
لبعض الحقايق على البعض بالترجيح ولا ضير فيه ولئن سلمنا كونه حقيقة في كل واحد منها
لا نه اذا كان الجمع حقيقة في كل واحد منها ولا خفاء في ان الجميع احد حقائقه وهو مشتمل على غيره فالحمل
عليه اولى كما ذكره المستدل لانا نقول جواز ترجيح بعض حقايق المشترك على بعض آخر بمجرده وذلك
مم ولو سلم فانما يكون ذلك لو لم يكن لذلك البعض الآخر رجحان من وجه آخر كما فيما نحن فيه فان
الاول لكونه متيقن الارادة بالارادة من الجميع اقل مراتب حقيقة الجمع الثلثة على الاصح اشار
بذكر الصيغة الى ان النزاع في نحو رجال ومسلمين وضربوا لا في لفظ ج م ع كما سيصرح به فانه
يطلق على الاثنين اتفاقا ولا في نحو نحن وانا فانه للمتكلم مع غيره وان كان واحدا بل ربما يطلق على
الواحد تعظيما له ثم القائلون بهذا القول اختلفوا فيما دون الثلثة فقيل يطلق على الاثنين مجازا وهو
المشهور ونقل عن الشافعي وابي حنيفة انه لا تطلق عليهما اصلا لا حقيقة ولا مجازا وقيل يطلق على
الواحد ونقل ذلك عن الامام قال في البرهان ولكن الرد الى الواحد ابعد من الرد الى الاثنين
وربما يرجح قوله بان باب المجاز واسع والعلاقة بين الكل والجزء ظاهرة لنا انه يسبق الاستدلال
على ما هو المتبادر عنده من ان صيغة الجمع حقيقة في الثلثة فما فوقها ومجاز في الاثنين والضمير في الاثنين باعتبار
المذكور وهذا اللفظ وقوله لما هو تعليل لقوله دونه واشارة الى اثبات الجزء الذي من مختاره
فان كان له اخوة يعني للام المورث الثلث ولابيه الثلثان هذا اذا لم يكن له اخوة والا فلامه
السدس لان الاخوة تحجب الام عن الثلث والمراد بالاخوة هنا الاثنان لانهما يحجبان ايضا
ايضا اجماعا والاصل في الاطلاق الحقيقة الاثنان فما فوقها جماعة صريح في ان اطلاق الجمع

قوله دونه يعود الى الام

والاثنين حقيقة حيث ساوى بينهما وبين الزائد عليهما في هذا الحكم والجواب عن الاول الحاصله
ان المراد بالاخوة في الآية ثلثة فما فوقها وحجب الاخوين للام عن الثلث مستفاد من نص او اجماع
لا من الآية وهي غير مانعة منه اذ لا يلزم من حجب الثلثة عدم حجب الاثنين ولئن سلمنا استفادة
حجب الاخوين من الآية لقلنا بجواز ان يكون استعمال الاخوة فيهما من باب التجوز لقرينة كالاجماع
والنص وغيرهما على ان الاطلاق انما يدل على الحقيقة اذا لم يكن دليل على خلافها وقد مر دليلنا عليه
بل فرعون مراد معهما تغليبا للحاضر على الغايب بل الشهود الكل عند الحضرة الاحدية
لا في ج م ع فان المركب من هذه الحروف يطلق على الاثنين اتفاقا كما صرح به المحققون منهم
الآمدي وابن الحاجب للمختصر الكبير والسر في ذلك ان الجمع في اللغة ضم شيء الى شيء وهو يتحقق
بالاثنين فصاعدا وقد يجاب عن الاستدلال بان الحديث محمول على بيان انعقاد الجماعة با
لاثنين وحصول فضلها بهما في الصلوة او في السفر على اختلاف التفسيرين كما ذكره السيد في
الذريعة والقاضي في المنهاج ما وضع لخطاب المشافهة وهو الخطاب الوارد بصيغة
التخاطب مثل افعلوا الخير واقيموا الصلوة ونحوهما لا يعم بصيغته من تاخر عن زمن الخطاب
فيه اشارة الى امرين احدهما ان النزاع في دلالة الصيغة حقيقة على العموم وشمول المتاخرين
اذ لا نزاع في جواز حملها على العموم مجازا لان المجاز باب واسع وثانيهما ان الموجودين في زمن
الخطاب واختلفوا فيه ان لم يكونوا حاضرين في مهبط الوحي ومنهم من جعلهم كالمعدومين
في عدم الدخول بدليل آخر كالضرورة والاجماع فان مشاركة المعدومين للموجودين
في الحكم المستفاد من الخطاب امر ضروري اتفق عليه الامة وهو قول لنا اصحابنا
هذه العبارة كعبارة التهذيب بان علمائنا اجمعوا على عدم العمومية فان ثبت هذا فذاك
والا ففيه كلام ستعرفه واكثر اهل الخلاف مثل هذا من اصحاب الشافعي وابي حنيفة
وذهب قوم منهم ونسب هذا القول الى الحنابلة قيل هذا القول غير بعيد وقال قطب المحققين
ذكر في كتب المشهورة ان الحق عموم الخطاب وشموله لمن بعدهم معلوم بالضرورة من دين

محمد م وهو قريب لا يقال للمعدومين يا ايها الناس وجه ذلك ان الخطاب بالناس
يستدعي كون المنادى طالب انسانا والمعدوم لا يتصف بالانسانية فلا يتصف بكلمة به ومن نظر
اما اولا فلانه ممكن يكون حيث تعلق خطابه بالمعدوم لاستحالة تحصيل الحاصل واما ثانيا فلانه ان تم ذلك في خطاب
البشر فلا يتم في خطابه سبحانه لان الموجودين عند الخطاب والمعدومين عنده سواء ومما يؤيد ذلك قوله السبب الحكم
قالوا ايضا والقول بان الخطاب هنا تعلق بالمثال المشترك والجواب بان خطابه سبحانه لما كان بتبليغ الرسول كان من لوازمه
اشتراط وجود المنادى حين التبليغ ما فيه بان التبليغ انما يكون بذلك الخطاب ما هو بحسب على ما هو في نفس الامر والا كان الخطاب
عاما وجب ان يكون التبليغ بهم عاما ايضا وامتنع تعلق الخطاب الرسول هو نفسه بالمعدومين لا ينافي تعلق
خطاب الله من حيث التبليغ بهم واما ثانيا فلانه لو سلم امتناع تعلق الخطاب بالمعدومين فقط فلا نم امتناع تعلقه
بالموجودين والمعدومين معا على سبيل التغليب فخطاب يا ايها الناس يجوز ان يكون شاملا للمعدومين على وجه التغليب
ومثله شايع في القرآن فيصح عند ارباب البيان فان قلت التغليب مجاز والنزاع انما هو في التناول
الحقيقي قلنا هذا حق ولكن المسألة ليس لها كثير فائدة ولا ينافيه قول المستدل ان شمول الحكم
للمعدومين بدليل آخر غير الخطاب وانكاره مكابرة اي انكار عدم جواز ذلك القول يعني
القول بجواز خطاب المعدومين او المعدومين مع الموجودين حقيقة بيا ايها الناس مكابرة
وايضا فان الصبي والمجنون الى آخره هذا الدليل على نهج القياس بالاولوية تقريره ان الخطاب
اذا لم يتناول الصبي والمجنون مع وجود بعض شرائط توجهه كالوجود والاتصاف بالانسانية
فيهما فعدم تناوله للمعدوم اجدر لان اتصافه بشرائط توجه الخطاب ابعد والجامع عدم الفهم و
التمييز والجواب ان العلة في الاصل يجوز ان يكون عدم التمييز المقترن بالجنون او الصباوة
اي مجموعهما وهذا لم يتحقق في الفرع واما الجواب عنه بمنع الحكم في الاصل والقول بان كل واحد
منهما داخل تحت الخطاب غاية انه خص بالاجماع وهو لا يلزم عدم التناول بل يؤيده فبعيد جدا
بل مكابرة قطعا لان القول بان نحو يا ايها الناس اعبدوا ويا ايها الذين آمنوا يتناول الصبي
والمجنون مما لا يخفى فساده على ذوي الابصار احدها لو لم يكن الرسول صلى الله عليه وسلم مخاطبا لمن بعده

ولم يكن مرسلا اليه قال في الحاشية ان قيل هذه الخطابات من الله والرسول مبلغ قلنا لما كان
الرسول صلى الله عليه وسلم هو الذي يوجه الكلام نحو المخاطبين كان هو المخاطب لهم ولو اردنا سياق الدليل
على ان يكون المخاطب هو الله قلنا لم يكن مخاطبا لمن بعد الرسول لم يكن الرسول مرسلا اليهم
لان معنى ارساله اليهم ان يقال له بلغهم ما خاطبتهم به بالنسبة اليه اي الى من بعده
فلا يكون الرسول مرسلا اليه فبالاجماع لم يتمسك بالنص مثل وما ارسلناك الا كافة
للناس وبعثت الى الاسود والاحمر لان الخصم لم يسلم شموله للمعدومين من بعد الصحابة
بان لا اهل الاعصار للعلماء لانه ربما يدعي احتجاج الصحابة ايضا وجواب المنع الاول
لخصه ان تبليغ الاحكام لا يجب ان يكون بخطاب المشافهة بل قد يكون بخطاب الموجهين
وقد يكون بغيره من الدلايل والامارات الدالة على ان حكمهم حكم الموجهين والحق ان هذا التصعيد
بمذهب اهل الخلاف انسب حيث لا يقول بحجية معصوم من آل محمد صلى الله عليه وسلم يقوم مقامه ويبلغ الى
امته احكامه واما على مذهب الفرقة الناجية فهو بعيد ومما يدل عليه ما رواه في الكافي في تفسير
قوله تعالى واوحي الى هذا القران لانذركم به ومن بلغ ان المراد بمن بلغ الائمة والحق وينذر كم من
بلغ لان هذا التفسير يفيد ان المشافهة شرط في كل مخاطب سواء كان الرسول صلى الله عليه وسلم او القائمون
مقامه واما عن الثالث يعني احتجاج العلماء على من بعد الصحابة باثبات احكام الخطابات
لهم لا يدل على ان ذلك لتناول الخطاب اياهم لجواز ان يستند بدليل خارج كالاجماع والضرورة
الدالين على مشاركة غير الصحابة لهم في الاحكام وقد يدفع هذا بان المستفاد من سياق القصص
على الوجه المنقول هو ان الاحتجاج انما هو بنفس الخطاب لا بامر خارج عنه فهو من الاحتمالات البعيدة
التي لا تضر في الظنيات حتى يبقى واحد قال في الحاشية ادعى ره الاتفاق على جواز التخصيص
الى الواحد في الفاظ الاستفهام والمجازات وجعل الخلاف فيما عداها ولم اقف على موافق له في
ذلك بل في كلام بعض المحققين تصريح بما بيناه فانه نقل عن القفال ان منتهى التخصيص في
الجمع مطلقا الى ثلثة وفي غيره الى واحد وعن بعضهم انه في الجمع المعرف الى ثلثة وفي غيره الى واحد

لابد من بقاء جمع يقرب من مدلول العام وذلك بان يكون الباقي اكثر من النصف قيل لا يتصور
ذلك الا فيما كان عدد افراد العام محصورا وهو ليس بسديد لانه لا يمتنع الاطلاع على ما فوق
النصف في غير المحصور كما اذا قلت اكرم الرجال الا فلانا وفلانا حتى عددت عشرة مثلا فانه يعلم
ان الباقي اكثر من الخارج قطعا ولنا القطع اي لنا على الدعوى الاولى واما الدعوى الثانية
فلم يتعرض لها اما لان وجهها معلوم او للاكتفاء بما سيذكره الخصم واعتراف المعترض بانه حق ولكن
ليس بمحل النزاع وفي لفظ القطع اشعار بان الحكم المذكور ضروري وان ما ذكره تنبيه لا دليل ومن ثم
نعلم انه لا دلالة فيما ذكره على ان الباقي يجب ان يكون اكثر من النصف اللهم الا ان الغرض المعد
المقصود ابطال مذهب الخصم ولا كذلك ولا كل ايضا لو اريد النصف او الاقل منه قليلا فلا
يتم المطلوب لهما لتخصيصه اي لكان ذلك لتخصيصه اذ الفرض عدم مانع آخر وهذا يقتضي امتناع
كل تخصيص لتحقق علة الامتناع فيه فان الاكثر اقرب الى الحقيقة من الاقل يمكن ان يقال ايضا
ارادة الاقل قد عارضه فقط لا يقال اثر التيقن يسقط عند ارادة العموم فكذا عند ارادة
ما يقوم مقامه اعني الاكثر لانا نقول سقوط اثره عند ارادة الحقيقة لا يقتضي سقوطه عند ارادة
المجاز لامتناع ارادة الاقل لا يقال اذا كانت ارادة الاكثر راجحة كانت ارادة الاقل ممتنعة
لوجوب حمل اللفظ على الاحتمال الراجح لانا نقول النزاع انما هو في انه هل يجوز استعمال العام في الاقل
المرجوح مع قرينة مخصصة به ام لا وما ذكرت انما يدل على امتناع ارادته عند عدم تلك القرينة
ولا نزاع فيه لكنها ليست اجزاء الا ورد عليه بان هذا انما يتم في غير الجمع المعرف كالنكرة في سياق
النفي والموصول واسم الشرط ونحوها واما في الجمع المعرف فلا لان الواحد جزء الموجب بل هذا
بني على ما هو ذهب اليه المحققون من ان عموم الجمع المعرف باعتبار اجزائه اعني الاحاد لا باعتبار
جزئياته من الجموع فعموم الجمع المعرف كعموم المفرد في شموله لكل واحد فان قلت المراد بالجمع
هو الاجزاء دون الجزئيات لو كان العموم خصوصية لا توجد في الخصوص قلنا كان المراد
منه عند اخراج البعض هو الاحاد فكذا بعده لان الاصل بقاء ما كان على ما كان وايضا نعلم قطعا

ان الباقي والمخرج يكونان من جنس واحد فاذا كان الخارج هو الاحاد كان الباقي ايضا كذلك
وانما هو علاقة المشابهة فيكون من قبيل الاستعارة لا المجاز المرسل والحصر ممنوع
لجواز ان يكون العلاقة وهي علاقة العام والخاص ولو تمسك بها المستدل لم يرد عليه ذلك
استعارة عن العظمة هكذا وقع عبارة العضد وقيل الظاهر للعظمة الا ان يجعل الاستعارة
متضمنة لمعنى الكناية ولم يبق من العموم ملحوظا فيه اصلا اي لا بجميع الافراد ولا ببعضها اما
الاول فظاهر واما الثاني فلان ملاحظة الخصوص فرع ملاحظة العموم واذا انتفى الاصل انتفى
الفرع قطعا وفيه اشعار بان الصيغة المذكورة موضوعة للعموم لكن العموم غير ملحوظ اصلا وربما
يقال ان هذه ليست من صيغ العموم اصلا ولولا هذه العبارة لامكن حمل قوله وليس من
التعميم والتخصيص في شيء ايماء الى هذا القول والامر عندنا سهل فان اتفاق المفسرين
على ارادة الواحد من الناس انما نقل بخبر غير العدل فلا يثبت به حكم كذا نقل عنه ره بل هو للمعهود
الخارجي لام التعريف اما اشارة الى حصة معينة من الحقيقة وهو للعهد الخارجي او الى نفس الحقيقة
من حيث هي وهو للجنس او باعتبار الوجود مع وجود قرينة البعضية وهو للعهد الذهني او مع عدمها
وهو للاستغراق والتعريف هنا ليس للاول لعدم عهد خارجي ولا للثاني لان الاصل لا يتعلق
بنفس الماهية الكلية من حيث هي ولا للرابع وهو ظاهر فتعين ان يكون للثالث اعني الفرد الموجود
في الخارج المطابق للماهية المعهودة في الذهن اما لصدقها عليه او لانه نفسها بعد رفع المشخصات
ذلك الماهية هي القدر المخصوص من الخبز والماء المعروف انه يؤكل ويشرب عادة فقوله بل هو للمعهود
اشارة الى ذلك الفرد الموجود من الماهية وقوله للمعهود الذهني اشارة الى الماهية المقررة
في الذهن وقوله اعني الخبز والماء تفسير لتلك الماهية وتحقيق لعهديتها في الذهن وقوله وهو مقدار
ما معلوم اشارة الى ان ليس المراد مطلق الماكول والمشروب بحيث يكون اقل ما يصدق عليه اسمه
بل المراد هو القدر المشترك المعلوم كونه ماكولا ومشروبا فقد ظهر ان التعريف هنا الفرد
موجود في الخارج من تلك الماهية المقررة في الذهن وبهذا القدر تم الجواب لان تعريف العهد

الذهني ليس من تخصيص العموم في شيء الا انه اوضح المقصود وشبهه بالعهد الخارجي المطابق للمعهود الذهني
الذي اطلق عليه المعرف باللام مماثلا لواحد معين في الخارج مقصود من بين افراده معهود
فيه في قولنا ادخل السوق مثلا حيث يراد سوق معين من بين اسواق معلومة لسبب اعتبار ٣ معهودة
دخول المخاطب للمعاملة والمماثلة بينهما في ان الماهية معلومة والمراد فرد منها كما ان الاسواق معلومة
والمراد واحد منها وان افترقا في تعدد الاسواق واتحاد الماهية فكما ان العهد الخارجي ليس من
تخصيص العموم كذلك العهد الذهني هذا وقد نقل ولده المحقق ان المقصود من حاصل الامر انه لما كان
من المقرر ان المقصود من العهد الذهني هو الماهية مع فرد ما غير معين وفي المثال المذكور ليس
المراد فردا معينا مشخصا ليكون عهدا خارجيا محضا ولا فردا مبهما ليكون عهدا ذهنيا محضا
بل المراد العهد الخارجي المطابق للمعهود الذهني فله جهتان تعيين وابهام كما ان الخارج
اذا اطلق على مرجع معين من بين معهودات خارجية كالمثال المذكور له جهتان تعيين وا
وابهام وذلك لا يخرج كلا منهما عن العهدية ووجه الاحتياج الى هذا التقرير ان الغرض المطلوب هنا
ليس هو الاعلام بانا نأكل الخبز المعين اي الفرد المشخص ولا انه نأكل خبزا ما يصدق عليه اقل ما يصدق
عليه بل الغرض انا نأكل مقدارا ما من بين معلومات فهو من حيث كونه مقدارا معلوما للعهد الخارجي
لكن لما كان بينهما معلومات اشبه الذهني ومثله لا يخرجه عن ذلك رحمه الله هو اعتراض على جميع المعرف
والمضاف فانهما يعلمان باعتبار التعريف والاضافة ولم يفصل دليل على تلازم حكمهما لانه
المستدل اجرى الدليل في الجمع المخصص وتلازم الحكمين ظاهر لان المخصص قصر العام على بعض مسمياته
فان كان اثنان في الجمع جاز انتهاء المخصص اليهما والا فالى الثلثة ثم يثبت الحكم فيما عداه بما هو
من انه لا فرق بين العهد وغيره نقول لا يلزم من جواز استعمال ما ليس بعام كالجمع المنكر في الاثنين او الثلثة
جواز استعماله فيه بما هو عام فانه بل الحق عند المحققين ان عموم الجمع باعتبار الاجزاء دون الجزئيات
فلا فرق بين عمومه وعموم المفرد فهو جائز مطلقا سواء كان الباقي منحصرا او غير منحصر
وسواء كان المخصص مستقلا او غير مستقل من شرط او صفة او استثناء او غاية اما كان هذه الامور غير مستقلة

قوله م

لاحتياج الشرط الى المشروط والصفة الى الموصوف والمستثنى الى المستثنى منه والغاية الى المغيا
من سمع او عقل قيل المراد بالمخصص العقلي ما عدا السمعي فيندرج فيه الحس كما في قوله تعالى واوتيت
من كل شيء لنا انه لو كان حقيقة الخ اورد عليه العضدي ان ثبوت الملازمة يتوقف على
كون العام مستعملاً في الخصوص ومراداً به الباقي وليس كذلك بل العام مستعمل في العموم والمراد
به الشمول والمخصص يفيد اخراج بعض جزئياته ثم يسند الى ما بقي بعد الاخراج فالعام يراد به
العموم والخاص يراد به الخصوص والباقي انما يراد من المجموع لا من العام وحده فلا يلزم الاشتراك
فقولك اكرم الرجال العلماء بمنزلة قولك اكرم الرجال من علمت من صفتهم انهم علماء
فالعلم ان وجد في الجميع كان الموصول بدل الكل والعلم صفة غير مخصصة فكذا ان على الخص فيه وان
كان مختصا ببعضهم كان الموصول بدل البعض والعلم صفة مخصصة فكما ان الموصول اذا
كان بدل البعض كان لم يكن المبدل مرادا به البعض بل المراد به الجميع كذلك اذا كان العلم صفة
مخصصة لم يكن المراد الموصوف بعضه بل المراد به جميع جزئياته لان الصفة المخصصة بمنزلة
لفظ البعض فكانك قلت اكرم جميع الرجال علماءهم وهذا مثل ما يقال في المستثنى من ان
المستثنى منه يراد به العموم والمستثنى مراد منه بالخصوص واداة الاستثناء يراد بها اخراجه
والاسناد الى ما بقي بعد الاستثناء بيان الملازمة انه يثبت فيما مر ان اللفظ
موضوع للعموم ولو اطلق على البعض حقيقة لكان ذلك اما باعتبار انه موضوع له ايضا
او باعتبار انه بعض الكل او باعتبار انه يصدق عليه الكل فالاخيران باطلان اما الاول منهما
فلان المفهوم من البعض مخالفا للمفهوم من الكل واما الثاني فلان مفهوم الكل لا يصدق
على البعض فتعين الاول فيلزم ان يكون مشتركا لفظيا بينهما قيل ظاهر هذا الدليل يقتضي
ان يكون اطلاق العام على الخاص من باب اطلاق الكل على الجزء وقد سبق انه ليس كذلك
وانه من باب اطلاق الكلي على الجزئي واجيب بانه ليس المراد من كونه موضوعا للعموم من حيث
هو متلبس بالهيئة المجموعية بل المراد انه موضوع لكل فرد من غير اختصاص له بفرد دون آخر

فلو اطلق على فرد مخصوص مجردا عن ملاحظة فرد آخر كان مجازا الا انه يلزم منه ان يكون استعماله في
الهيئة المجموعية مجازا وهم قد التزموه ان الغرض وقع في شيء منهما اي فيما لا يكون مشتركا
لفظيا بين العام والخاص وفيه اشارة الى ان المقصود ابطال قول من ذهب الى ان الصيغة
مختصة بالعموم وانما تطلق على الباقي حقيقة فلا يرد ان بطلان الاشتراك اللفظي ليس بضروري
ولا متفق عليه اذ المخالف يقول به من وجه فلا يتم الدليل احدهما ان اللفظ كان متناولاً
له حقيقة بالاتفاق قيل يمنع كون تناول اللفظ للباقي قبل التخصيص حقيقة بل هو مجاز لانه من باب
دلالة لفظ الكل على الجزء وهذا ليس بشيء لانك قد عرفت آنفاً ان اللفظ ليس بموضوع للهيئة
المجموعية بل لكل فرد فلا كل ولا اجزاء هنا انما طرأ عدم تناول الغير وهذا لا اثر له فلا تاثير له في
تصييره مجازا لان الواضع لم يتعرض لشرط انضمام الغير وعدمه وعدم التعرض اعم من تعرض
العدم او الوجود والثالث انه يسبق توضيحه ان الباقي بنفسه مجردا عن ملاحظة القرينة
يسبق الى الفهم والقرينة تنفي احتمال الغير اعني العموم وذلك اي سبق الباقي بنفسه او عدم
سبق غيره دليل الحقيقة فاللفظ في الباقي حقيقة فقولنا اذ مع القرينة لا يحتمل غيره عن الكون الباقي
سابقا بنفسه لا بانضمام القرينة وتحقيقه ان القرينة من شانها نفي احتمال الغير والاحتمال
لها في سبق الباقي بل سبقه انما هو بنفسه وقوله ذلك اشارة الى سبق الباقي المذكور صريحا او
الى عدم سبق غيره المعلوم التزاما والاول اظهر لفظا والثاني انسب معنى اذ دليل الحقيقة عدم
سبق غيرها لا سبقها والا لانتقض بالمشترك فان السبق مفقود فيه مع كونه حقيقة في كل معنيه
ثم هذا الدليل على ما قررناه لا يرد عليه ان كون اللفظ مع القرينة حقيقة في البعض يرفع جميع
الا مع القرينة
المجازات اذ ما من مجاز الا ويمكن ان يقال انه حقيقة في مدلوله السابق وبدونها
حقيقة في غيره والجواب عن الاول انا نمنع لقوله والتناول بان توضيحه ان تناول اللفظ
للباقي وارادته قبل التخصيص وهو الذي كان على سبيل الحقيقة انما كان مع تناول الغير وارادته
ايضا بالفعل وتناوله له بعد التخصيص ملحوظ بانفراده غير منضم مع ارادة غيره وهذا التناول مغاير

للتناول الاول بالضرورة وبطريان هذا ينتفي الاول ويقتضي ذلك كون اللفظ مستعملا في غير
ما وضع له فقد ظهر مما ذكرنا ان المراد بقوله انما كان مع غيره انه انما كان مع تناول غيره
وارادته بالفعل وليس المراد به مع صلوح تناوله بمجرد احتمال في ذلك ليرد ان استعماله في الباقي
بخصوصه بعد التخصيص يقتضي انتفاء صلوحه للغير ولا يلزم ان يكون مجازا في الباقي والا دخل
المشترك فانه صالح للكل واحد من معانيه قبل القرينة وبعدها لا يصلح لبعضها فيلزم ان يكون
مجازا في الباقي وهو باطل اتفاقا على انه لو اريد هذا لكان الفرق بين العام والمشترك واضحا اذ
المشترك صلاحيته ليست بحسب الوضع بل بحسب الاستعمال بخلاف العام فان وضعه للصلاحية
فاذا انتفت صلاحيته بالمخصص تحقق الاستعمال في غير ما وضع له بخلاف المشترك واعترض بان
علم تناوله له يعني اعترض بان عدم تناول اللفظ للغير بعد التخصيص او تناوله له قبلا لا يغير صفة تناوله
للباقي والحاصل ان تناوله للباقي الذي كان على سبيل الحقيقة باق على التقديرين لان عدم التناول للغير
لا يؤثر في تناوله ولا يوجب نفيه وقد يجاب بان تناوله لما بقي الذي كان حقيقة هو تناوله في ضمن الكل
اجمالا واما تناوله له بخصوصه فلم يكن متصفا بكونه على الحقيقة اصلا وجوابه ان محصله ان التناول
ليس موجبا بكون اللفظ حقيقة في الباقي قبل التخصيص اذ التناول اعم من ان يكون بطريق الحقيقة
او المجاز والعام للبعض كان صادقا فلا يلزم لبقائه بعد التخصيص كونه حقيقة فيه بل الموجب له هو
استعماله في الكل الذي يكون ذلك الباقي بعضا واللفظ بعد التخصيص مستعمل في الباقي بخصوصه فلا
يكون حقيقة فيه بل مجازا والظاهر ان هذا الجواب يتعلق بقوله لا يغير صفة تناوله ومحصوله ان
ان اللازم من ذلك بقاء التناول بعد التخصيص واما ان ذلك التناول موجب لكون اللفظ
حقيقة في الباقي فلا لانه فرع لكونه موجبا له قبل وانه ممنوع بل الموجب له هو الاستعمال في الكل وانما
قلنا الظاهر ذلك لانه يمكن ان يجعل جوابا عن اصل الدليل والقول بانه كان متناولا
له حقيقة مجرد عبارة كانه جواب عن سؤال مقدر تقريره ان التناول اذا كان باقيا بحاله بعد
التخصيص كما ذكره المعترض وكان التناول قبل حقيقة كما ذكره المستدل فكيف يكون التناول بعده

مجازا وتقرير الجواب انه في القول بان التناول للباقي حقيقة قبل التخصيص مسامحة في العبارة والمراد ان
التناول له بحسب الحقيقة الناشئة من استعمال اللفظ في الكل الذي يكون الباقي بعضه وانما احتجنا
الى ذلك التاويل لان الكلام في الحقيقة التي هي صفة اللفظ دون التناول الذي هو امر معنوي
وعن الثالث بالمنع من السبق الباقي بخصوصه فلا يرد انه اذا سلم سبق العموم لا معنى لسبق العموم
لمنع م
الباقي لانه احد جزئيات العموم ولا يعقل سبق العموم الا بسبق جزئياته باسرها وذلك لان سبق
العموم انما يستلزم سبق الباقي على انه بعض منه لا على خصوصه وانما يتبادر مع القرينة اي انما
يتبادر الباقي بخصوصه مع القرينة المانعة عن ارادة الجميع فلتلك القرينة كما ان لها تاثيرا في عدم
ارادة الخارج كذلك لها تاثير في ارادة الباقي بخصوصه وهو دليل المجاز اي سبق العموم
عند عدم ارادة قرينة خصوص الباقي دليل على ان اللفظ مجاز فيه لان سبق الغير من علامات
المجاز كون النزاع في لفظ العام اي في الصيغ ما ذكره المستدل وهو قوله يعني العموم حقيقة هو كذا اي
لفظ العموم لا يعني الصيغ المخصوصة المبحوث عنها بل معناها استغراقها للجميع ما يتناوله لكن لما كان لفظ
العام يطلق على تلك الصيغ توهم ان ذلك معناها فاشتبه عليه العارض بالمعروض واجرى حكم العارض
على المعروض وهو سهو بين لان اطلاق العارض اعني العموم على متكثر غير محصور حقيقة لا يستلزم ان
يكون اطلاق المعروض اعني الصيغة عليه مع كونه بعض مدلولها من باب الحقيقة ايضا لو كان
التقييد بما لا يستقل توضيحه لو كان العام المخصص بغير المستقل مجازا لكان كل لفظ ركب مع آخر
دون وضع المجموع المركب لمعنى مغاير لمعناه قبل التركيب مجازا لكان كل لفظ ركب مع آخر ووضع
المجموع المركب لمعنى مغاير لمعناه قبل التركيب مجازا وذلك كمسلمون فان مسلما وضع لمن
قام به الاسلام ثم مع علامة الجمع وضع لجماعة قام بهم الاسلام ولا يدل مسلم وحده على جزء المعنى
فضلا عن ان يكون مجازا بل المجموع مسلمون دال على المجموع ونحو المسلم فان مسلما وحده موضوع
لفرد ما ومع لام الجنس او العهد موضوع لفرد ما ومع لام الجنس او العهد موضوع للحقيقة المشار اليها من
حيث هي او من حيث وجودها في ضمن شخص معين وليس في مسلم وحده دلالة على شيء بل الدال هو

المجموع نحو الف سنة الا خمسين عاما فان الف سنة نص في معناه ولا تجوز فيه والمجموع المركب من المستثنى والمستثنى منه واداة الاستثناء لما بقي بعد الاستثناء عند هذا القائل مقيس لا مقيس عليه كما علم من تصريح المصنف هنا وفي اول الباب عند نقل مذهبه فكان الواجب ان يذكره في جانب المقيس عليه وجواب النزاع في العام المخصص بالاستثناء لا في المقيد بالاستثناء مطلقا واسماء الاعداد ليست عامة فلهذا صح جعله مقيسا عليه مع ضعف وفاق من الخصم يعني الخصم القائل بان الف سنة بل كل عدد وقع الاستثناء منه مستعمل في معناه والمجموع كذلك حيث هو مستعمل في الباقي بعد الاستثناء وكلامنا هو وانما زاد لئلا يرد عليه ان الوفاق في ذلك ممنوع كيف والقول بان العشرة في عشرة الا ثلثة مستعمل في سبعة مجازا والا قرينة مشهورة بيان الملازمة توضيحه ان كل واحد من مسلم في مسلمون والمسلم والف سنة يفيد بقيد هو كالجزء له وهو ضمير الجمع واللام التعريف والاستثناء قد صار بواسطته المعنى وهو الجماعة والجنس والعهد وتسعمائة وخمسون وهذا غير ما وضع له اولا وهي بدونه اي تلك المذكورات بدون القيد لما نقلت عنه وهو الجزء الاول وسعه لما نقلت اليه وهو الجزء الثاني ولكن الاول وقد جعلتم ذلك التقييد بقيد موجبا للتجوز في المقيس عليه وهو المقيد بالوصف ونحوه فالقول بعدم التجوز في المقيس عليه وهو مسلمون ونحوه فرق بين المتساويين وهو تحكم والجواب ان وجه الفرق ظاهر يعني الجواب ان ما ذكرتم ليس مثل العام المخصوص بغير المستقل بل بينهما فرق ووجه الفرق ظاهر الى اخر ما ذكره المصنف قيل الاولى في الجواب ان يقال لا نسلم ان كل زيادة توجب التجوز بل الزيادة الموجبة له هي ما يخرج العام الى الخاص كالمسلمين في الرجال المسلمين فانه قرينة دالة على صرف العام عن معناه الاصلي وما ذكرتم من الزيادة ليست كذلك وانما كان هذا الجواب اولى لانه يرد على قوله المسلم بعد في العرف كلمة واحدة انه ان اريد بالعرف العرف العام فقد يدعى عدم الفرق فيه بين المعرف باللام والمقيد بالشرط والصفة ونحوهما وان اريد بالعرف الخاص فمع الاختلاف لا يتم الدليل وفيه نظر لان كون المسلم كلمة واحدة بحسب العرف دون بني تميم الطوال لا يتقدم على انكاره الا مكابر ثم ان المستدل ما اثبت حكم الزيادة المذكورة مع العام للزيادة المذكورة مع غيره بالقياس فمتى لم يفرق بين الزيادتين بابداء الفرق لا يقدح

المنع المذكور فان الواو في مسلمون يعني ان الواو في مسلمون ليست بكلمة بل هي علامة يعرف بها مسلمون الجمع بوضع الواضع لها كما ان الف ضارب وواو مضروب ليست بكلمة بل هي علامة يعرف بها ان ضارب للفاعل ومضروب للمفعول بوضع الواضع فمجموع مسلمون لفظ واحد وضع لجماعة متصفة بالاسلام بخلاف ما نحن فيه فان الرجال الطوال وضع للامر فاذا جعل الثاني وضعا للاول وقيل الرجال المسلمون خرج عن الاول بعض افراده وهو غير المسلم فلم يبق على موضعه فلا يكون حقيقة وعليه قس ليظهر لك وجه قوله ولا شيء مما ذكرنا في هذه الصور الثلث يتحقق في العام المخصوص على تقدير تسليمه اشارة الى ان الحكم بكون الف سنة في الف سنة الا خمسين عاما حقيقة ممنوع لانه ذهب طائفة الى ان كل عدد وقع مستثنى منه يراد به الباقي مجازا فيقال الف سنة مجاز عن تسعمائة وخمسين بقرينة الاستثناء في بطلان اللازم بالنسبة اليه غير مسلم ولو سلم ذلك الحكم فهو مبني على ان المراد بالف سنة تمام المدلول الحقيقي والاستثناء البعض انما وقع قبل اسناد الحكم اليه فهو انما اخرجه عن الحكم عن الارادة والمجموع من حيث هو موضوع لما هو محل الحكم لا شيء مما ذكرناه وهو كون المجموع كلمة واحدة وكون المراد بالمستثنى منه تمام مدلوله ووقوع الاخراج منه قبل الاسناد والحكم يعني ليس شيء من هذين الامرين بمتحقق في العام المخصوص اما الاول فلظهور ان كل واحد من العام والمخصص ممتاز عن الاخر وكلمة براسه والثاني تخصيص الاول ببعض افراده فيكون الاول مجازا في الباقي واما الثاني فلان المفروض ارادة بعض افراد العام منه لا تمامها كما في الف سنة فيكون العام مجازا دون الف سنة وفيه نظر لان هذا مبني على الفرق بين الاستثناء من العام والاستثناء من العدد مجازا لعدم الفرق وهذا حق فقول المصنف فكيف يلزم من كونه مجازا كون هذه مجازات مدفوع قطعا اعلم ان المراد من الصور الثلث هو مسلمون والمسلم والف سنة الا خمسين عاما وهذه في هذه مجازات اشارة اليها وقوله لان المفروض عطف على قوله لظهور الامتياز والمعطوف عليه بيان لعدم تحقق ما ذكر في الصورتين الاوليين في العام المخصوص والمعطوف عليه تحقق ما ذكر في الصورة الاخيرة كما اشرنا اليه لا يخرجه عن الحجية ايماء الى الدليل المشهور على حجيته وهو ان العام قبل التخصيص حجة في الزائد وفي الباقي بالاتفاق

وذلك مثل القرينة في قولنا رأيت اسدا في الحمام فانها انما يدل على انه ليس المراد من الاسد الحيوان المخصوص واما تعيين المراد من كونه زيدا او عمروا فموكول الى قرينة اخرى لا يقال الفرس والاسد وما نحن فيه ظاهر فان الاسد يطلق على هذا وذاك بطريق البدلية فهو في ذلك كالنكرة بخلاف ما نحن فيه فان اطلاقه على الباقي بطريق الشمول فاذا انتفت قرينة تعيين بعض الباقي وجب حمله على جميعه بقرينة التخصيص لانا نقول استعمال العام المخصص في الباقي ايضا من قبيل استعمال الكلي في جزئياته فهو والاسد في ذلك سواء وثالثها انا لا نسلم ان الحكيم لا يستعمل اللفظ في معنى مجازي بدون قرينة بعيد بعد نفيه لارادة الحقيقة ويجيء تصريح المصنف بجوازه وكفاك شاهدا قوله فهو حلت لكم بهيمة الانعام الا ما يتلى عليكم على ان عدم جواز ذلك يقتضي عدم جواز التاخير في كلام الحكيم نعم لا يجوز ذلك في وقت الحاجة فيجب الحمل على ذلك البعض جواب اما اي اذا ثبت ان بعض المجازات اقرب الى الحقيقة ووجد الدليل على تعيينه وجب حمل عام المخصص عليه ويسقط ما ذكره ... ان لم يكن المحتج بها انما قيد به لان المحتج بها لو راى جواز التجاوز في التخصيص الى الواحد ... عنده مقطوعا به على جميع التقادير بان اقل الجمع هو المحقق هذا انما يتمشى اذا كان العام من صيغ العموم وكان عمومها باعتبار الافراد واما اذا كان مفردا او كان جمعا وكان عمومه باعتبار الاجزاء فلا واستقرب في نهايته عدم الجواز ما لم يستقص في الطلب فان وجد المخصص بعد الاستقصاء وجب العمل بما يقتضيه والا عمل بالعام ثم الحكم المستفاد منه الا ان موسعا وجب طلب المخصص في اول وقته وان كان مضيقا وجب الطلب قبله من باب المقدمة واعلم ان ابواب ايات الاحكام وابواب اخبارها وان كانت مضبوطة مذكورة مفصلة فان علماءنا رضوان الله عليهم جعلوا ما يتعلق بالطهارة من الايات والاخبار بابا واحدا وما يتعلق بالصلوة بابا اخر وعلى هذا القياس لكن اذا وجدنا عاما في باب ولم نجد مخصصه في ذلك الباب لم يكف هذا في جواز العمل بذلك العام بل لا بد من طلب مخصصه في ابواب اخر لجواز ان يكون مذكورا بنحو من المناسبة ومثل هذا غير قليل يظهر ذلك لمن تامل في كتب الاخبار وكذلك لا بد من تتبع كلام الفقهاء ليحصل الظن بعدم وجها الاجماع وانكر ذلك جمع من المحققين منهم الغزالي والامدي قوله

وابن الحاجب نقل جماعة الاتفاق هذا دليل على وجود الخلاف في احد المقامين ولا يتم التقريب لانا نقول المقصود وهو الرد على ذلك البعض من المحققين وهم معترفون بوجود الخلاف في المقام الاخر بوقوعه ان مراد قائله اي قائل جواز التمسك بالعام قبل البحث عن المخصص جزما الظاهر انه قيد للاعتقاد ويحتمل ان يكون اشارة الى القائل الموجه فالاقوى عندي ان مدعاه مركب من امرين احدهما عدم جواز العمل بالعام قبل البحث عن المخصص وثانيهما وجوب البحث حتى يحصل الظن القوي بانتفائه وقولنا دليل على الجزء الاول وقوله انما اكتفينا دليل على الجزء الثاني والتخصيص كيفية في الدلالة ان اراد ان التخصيص الثابت كيفية في الدلالة ولا نزاع فيه وان اراد ان التخصيص المحتمل كذلك فوجوب البحث عنه اول الكلام وللخصم ان يقول كيفية الدلالة هنا العموم فيجب على المجتهد التمسك به فصار احتماله ثبوته مساويا لاحتمال عدمه ان قلت شيوع التخصيص وغلبة وقوعه يفيد ان ثبوته ارجح من احتماله على ما نظم حكم المصنف وبهما قلت غلبته وقوعه قد عارضها اصالة الحقيقة فصار وقوعه وعدمه متساويان على ان ذلك يكفي في الاستدلال ولا حاجة بالتمسك على الرجحان فتامل في الحاشية الامر بالتامل اشارة الى احتمال كون الاستدلال على عدم وجوب تحصيل القطع بانتفاء المخصص لانه لو كان شرطا لكان حمل اللفظ على حقيقته مشروطا بالقطع بانتفاء المجاز وهو ظني ترجيح هذا الاحتمال باعتبار ادراج لفظ الاستقصاء في العبارات حيث قال لوجب ولا يجب الاستدلال بالعام استقصاء البحث في طلب المخصص والا لما جاز التمسك بالحقيقة الا بعد الاستقصاء في طلب المجاز وليس كذلك لانه في بيانه اكتفى بالظن مع انه ذكر الاستقصاء وقرب وجوبه فصار حمل اللفظ على العموم مرجوحا فان قلت هذا مناف لما سبق من الحكم بالمساوات بين العموم وعدمه قبل البحث قلت لا منافاة لان الراجح له درجة التساوي مع زيادة ففي السابق نظرا الى درجة التساوي مع زيادة لانها يكفيه في الاستدلال كما عرفت وهنا نظرا الى الزيادة ايضا لانها ادخل في المقصود اعني حصول الفرق بين العام والحقيقة فان اكثر الالفاظ محمول على الحقائق ان قلت لم يقل فان الالفاظ اكثرها ليست بمجازات كما يقتضيه مقابلته بالعمومات مع تحقق الفرق

فيكون بعده حجة في الباقي لان الاصل بقاء الثابت الى المعارض ولم يوجد فمن ادعى يحتاج الى اثباته ثم الظاهر
ان حجيته في الباقي ظنية ليشعر قوله فيما بعد وذلك دليل ظهوره في الباقي وعند اكثر الحنفية قطعية ان خص
بغير مستقل متبين والا فظنية   ان لم يكن المخصص مجملا اذ لو كان مجملا نحو واحلت لكم بهيمة
الانعام الا ما يتلى عليكم ونحو هذا العام مخصوص لم يكن حجة لان اي بعض فرض يحتمل ان يكون هو
الخارج فلا يحصل الظن بالباقي وقد نقل الشهيد في قواعده الاجماع على ذلك عن جماعة منهم الامدي
ثم قال وربما نقل عن بعضهم انه يعمل به الى ان يبقى واحد ولا يخفى بعده   مطلقا الظاهر من سياق
الكلام حيث قابله بالتفصيل انه متعلق بقوله ولا يخرجه عن الحجية يعني ان العام حجة في الباقي سواء كان
التخصيص بالمتصل او بغيره وسواء كان جمعا او غيره ويحتمل ان يكون متعلقا بقوله مجملا بقرينة ذكره
بعده يعني ان العام المخصص بالمجمل ليس حجة سواء كان المجمل مستقلا او غير مستقل وسواء كان مجملا
من كل وجه كقولهم اقتلوا المشركين الا بعضهم او مجملا من وجه ومبينا من وجه آخر كقولهم اقتلوا المشركين
الا بعض اليهود فانه مبين فيمن عدا اليهود من المشركين ومجمل في اليهود وفيه رد على المشهور الذي ذكره
بعض العامة وهو ان كان المخصص المجمل غير مستقل نحو اقتلوا المشركين الا بعضهم ليس بحجة وان كان
مستقلا عقلا نحو الرجال في الدار حيث يعلم عقلا ان كل فرد من افراد الرجل ليس فيها او لفظيا
فالعام حجة ظنية في الباقي والفرق بينهما ان غير المستقل بمنزلة جزء العام ووصف قائم به فيسري جهالته
اليه فيحتاج الى البيان بخلاف المستقل فان جهالته لا يسري اليه ولا يخفى فساد ذلك الوجه لان
عدم سراية المستقل مم لان كل فرد فرض يحتمل ان يكون هو الخارج فكيف يحصل الظن ببقاء هذا
الفرد دون غيره وفيه ايضا رد على من ذهب الى ان المخصص بالمجمل من كل وجه ليس بحجة بخلاف
المخصص بمجمل من وجه دون وجه فانه حجة   ثم قال بعد لا يكرم اي بمثالين احدهما للمنفصل
والآخر للمتصل   عد في العرف عاصيا اذا ثبت ذلك في العرف ثبت في اللغة لان الاصل
عدم النقل   وذلك دليل ظهوره في الباقي شموله للباقي على نحو شموله للكل قبل التخصيص فكما
ان المطلق قبله هو كل فرد بحيث لو اتى بفرد دون آخر عد مطيعا على الاول وعاصيا على الثاني دون

التفصيل

المجمل

الجميع بحيث لو ترك اي بعض الآخر فيها هذا قوله غير بين وقد يقض على اخراجه يراد به اعم من جميع الباقي
وبعضه دون الجميع فقط ليرد ان ذلك يقتضي ان يكون الآتي بالواحد منها مستحقا للذم وانه لبطل
وسائر ما تحته من المراتب مجازات   هو بناء على ان العام المخصص مجاز ثم الظاهر من هذا الكلام
وما بعده حيث قال في تمام الباقي احد المجازات ان لفظ العام اذا لم يرد به موضعه الاصلي اعني العموم كان
لكل واحد من تلك المراتب على ان يكون كل واحد منها معنى مجازيا له وانما قلنا الظاهر ذلك لاحتمال ان
يكون المقصود ان كل واحد من تلك المراتب من افراد معناه المجازي وذلك بان يكون المقصود منه بعد
التخصيص مفهوم الباقي وهذا المفهوم يصدق على كل واحد من تلك المراتب فعلى الاول كان للعام بعد
التخصيص مجازات وعلى الثاني كان له معنى مجازي له افراد متعددة وعلى التقديرين كانت نسبته اليها على
نهج واحد ليكون مجملا فيها قوله ومن هذا اي من جعل عدم ارادة الحقيقة مع تعدد المجازات دليلا على
عدم الحجية لظهر حجة المتصل لان المذكور نفي حجية المنفصل لانا نقول هو حجة لاحد جزئي مدعاه وهو ان
المخصص بالمنفصل ليس حجة والحجة لجزئه الآخر يستنبط منه   اذا كانت المجازات متساوية هذا
جواب عما يستفاد من ظاهر كلام المستدل واما الجواب عن الاحتمال الذي اشرنا اليه فالتغيير اذا كانت
افراد المجاز متساوية   فان الباقي اقرب الى الاستغراق الى قوله من غير جهة التخصيص دليل
على كون بعض المجازات فيما نحن فيه اقرب الى الحقيقة وعلى وجود ما يدل على ارادته توضيحه ان كل الباقي
اقرب الى الحقيقة اعني الاستغراق من غيره وما ذكرنا من ان اخراج بعض الباقي عن الحكم يورث قدحا دليل
على ان التخصيص قرينة ظاهرة على ارادة كله وايضا الحكمة تقتضي ان لا يطلق الحكيم اللفظ على معنى مجازي
بدون القرينة والمفروض انه لا قرينة هناك سوى التخصيص فلو لم يكن المخصص قرينة لارادة الباقي لكان
ذلك منافيا للحكمة اورد عليه اولا ان كون الباقي اقرب الى الحقيقة معارض بكون الاقل متيقن الارادة
على جميع التقادير فعلى اعتبار هذين الوصفين من الطرفين لتعارضهما صار الوسط والطرفان
متساوية في الارادة فلزم الاجمال وثانيا ان دعوى الذم المذكور دعوى في محل النزاع ولو فرض
ثبوته فلعله يستفاد من غير التخصيص واما التخصيص فلا يفيد الا ان اللفظ مستعمل في غير معناه الحقيقي

بين العام والحقيقة على هذا التقدير ايضا قلت هذا الفرق لا يكفي فيما هو بصدده من عدم وجوب
طلب المجاز في العمل بالحقائق لاحتمال كون الحقائق متساوية للمجازات مع وجوب طلب المجاز كما يجب
طلب المخصص على ما مر في دليل المصنف   واحتج مشترطو القطع الخ اورد عليه سلطان المحققين
بان هذا يدل على ان تحصيل القطع ممكن ولا يدل على اشتراطه واجاب بانه اذا امكن وجب لما تقرر من
انه لا يجوز العمل بالظن مع امكان القطع او انه رد لمن انكر امكانه   لانه لو اريد بالعام الخاص
ولم يبين الملازمة لظهورها اذ الحكيم لا يحمل اللفظ على المجاز بدون نصب قرينة عليه   ثم يجد ما يرجح
به عن حكمه لا يقال حصول الاعتقاد القطعي عند كثرة البحث مع عدم الوجدان لا ينافي زواله فيما بعد
بالوجدان غاية ما في الباب ان ذلك الاعتقاد غير مطابق للواقع والمشترط لا يدعي مطابقته لانا
نقول المشترط يدعيها حيث جعل عدم الوجدان دليلا على عدم الوجود في نفس الامر فاذا ظهر وجوده
بطل قوله قطعا   اذا تعقب المخصص متعددا سواء كان جملا ام غيرها عمم محل النزاع من وجهين
احدهما ان ذلك المتعدد اعم من ان يكون بعضها معطوفا على بعض اولا والعطف على تقدير وجوده
اعم من ان يكون بالواو او الفاء او ثم وهذا مذهب الامام الرازي في المحصول والآمدي اعتبر التعاطف
بالواو وتبعه في ذلك جمع من الاصوليين واما التعاطف بالفاء او ثم فليس كذلك لدلالتهما على الاختصاص
بالاخيرة والقاضي ابو بكر واتباعه اعتبروا التعاطف مطلقا وثانيهما ان ذلك المتعدد اعم من
ان يكون جملا او غيرها وظاهر كلام بعضهم يفيد ان المخصص في المفردات يعود الى الجميع اتفاقا
ومع عوده الى كل واحد احترازا عما لم يصح فانه مختص بالاخير نحو اكرم العلماء ودار الفاسق الا الجهال
كان الاخير مخصوصا قطعا ليظهر سره بالنظر في المذاهب الآتية لانه يظهر منها ان تخصيصه للاخير
متفق عليه والنزاع انما وقع في غيره نعم لو قيل باختصاص المخصص بالاول فقط لم يكن الثالث مخصوصا
ولكن لم يقل به احد ولا يظهر له معنى   فنقول ذهب قوم مذهب الشافعية الى رجوعه الى الجميع وشيد
العضدي بكل واحد   وقال آخرون القائل ابو حنيفة واتباعه   وقيل بالوقف ذهب
اليه الغزالي والقاضي واتباعهما في قوله بعض لا ندري انه حقيقة في اي الامرين اي في رجوعه

اي في رجوعه الى الكل او الى الاخير اشارة الى ان المراد بالوقف هنا هو الوقف في تعيين الوضع لا في
تعيين المراد بعد الاعتراف بالوضع لهما كما هو مذهب السيد ولا في الحكم مطلقا فان الاخير مخصوص قطعا
بل التوقف في الحكم انما هو في الاول فقط   فيتوقف الى ظهور القرينة اي فيتوقف في تعيين المراد
بخصوصه من الاستثناء الى ظهور القرينة وهذا لا ينافي الحكم بكون الاخير مخصوصا ليس من اجل ان
الاخير مراد بخصوصه بل من اجل ان الحكم ثابت له على جميع التقادير ولا يقدح في هذا ذلك كون الاخير
غير معلوم الارادة بخصوصها الخ   وهذان القولان موافقان للقول الثاني في الحكم
اي القول بالوقف والقول بالاشتراك موافقان للقول بظهور عوده الى الاخير في تخصيصها به لا في
جميع الاحكام لان الاخيرة مخصوصة على كل حال من حالتي عوده الى الجميع او الى الاخيرة او على كل حال
من الاحوالات الثلث اعني ظهور عوده الى الاخيرة والوقف والاشتراك وانما قلنا لا في جميع الاحكام
ليندفع ما اورده بعض المحققين من ان القول الثاني يحكم بالعموم في غير الاخيرة ابقاء اللفظ على
ظاهره بخلاف هذين القولين فالحكم بتوافقهما محل النزاع تامل   نعم يظهر ثمرة الخلاف بين الافرق
بين الاقوال الثلثة في الحكم والفرق بينها من وجه آخر وهو ان استعمال الاستثناء في الاخراج عن الجميع هل هو حقيقة
او مجاز فعلى القول الثاني مجاز لان الاستثناء على هذا القول موضوع للاخراج من الاخيرة فاستعماله في
غيره مجاز من باب اطلاق الجزء على الكل عند المصنف كما يجيء او من باب اطلاق المقيد على المطلق عندي وعلى القول
بالوقف يحتمل ان يكون حقيقة وان يكون مجازا لاحتمال عود الاستثناء الى الجميع او الى الاخير وعلى القول
بالاشتراك حقيقة   وفصل بعضهم تفصيلا طويلا اشارة الى ما ذكره ابو الحسين واختاره العلامة
وهو انه ان تباين استقلال الثانية عن الاولى بالاضراب عنها فللاخيرة لان الظاهر انه لم ينتقل عن
الاولى الى الثانية مع استقلالها الا وقد استوفى غرضه منها وان لم يتباين استقلالها فللجميع لان الربط
بينهما جعلهما بمنزلة جملة واحدة وظهور الاضراب بان يختلفا نوعا بان يكون احدهما خبرية والاخرى
انشائية او اسما بان يكون الاسم الصالح لان يقع مستثنى منه في احدهما غيره في الاخرى ويشترط
في الاختلافات الثلثة ان لا يكون الاسم في الثانية ضمير اسم الاول وان لا يشترك الجملتان في غرض

كالاهانة والتعظيم والتاديب وغيرها من المقاصد ثم الاختلافات الثلثة ليس بينها منع الجمع في الاشعار بالاضراب بل قد تجتمع بعضها مع بعض فتصورها سبعة اقسام وعدم ظهور الاضراب اما بانتفاء الاختلافات او بانتفاء الشرط الاول سواء تحقق الاختلاف الاولى والثالث او لا وسواء تحقق الشرط الثانى او لا او بانتفاء الشرط الثانى سواء تحققت الاختلافات الثلثة كلها او بعضها او لا وسواء تحقق الشرط الاول او لا وتفصيل الامثلة يظهر للمتامل وليس في ذلك لما كان الفرق بين ما اختاره وبين المذهبين الاولين ظاهر تعرض لبيان الفرق بينه وبين المذهبين الاخيرين وهو الكونه مشتركا بينهما مطلقا اى سواء كان المستثنى من المشتقات او المبهمات او الالفاظ المشتركة فان حمل اللفظ كل منهما الكونه مشتركا بينهما انما هو على الاخير دون الاولين كما ستعرف وجهه عند تحرير الدليل وان موافقين له في المختار وهو ان اللفظ موضوع لكل واحد منهما وان استعماله فيه حقيقة الا ان بيننا وبينه فرقا وهو انا نقول باتحاد الوضع وهو يقول بتعدده كما ستعرفه ولولا تصريحه يعنى انه لم يصرح بالاشتراك عند نقل مذهب بل صرح في اثناء الاحتجاج ولولا هذا التصريح لامكن حمل كلامه على ما اخترناه وكان في توسيط اللفظ ايماء الى انه يمكن حمل الاشتراك على المجاز باعتبار ان الوضع لكل واحد منهما وان كان متحدا لكونهما حقيقة التخصيص على كل التقدير فيه مناقشة لان تعين المخصص للاخيرة ظاهرة على مذهبى الوقف والاشتراك واما على مذهب المصنف القائل بان اللفظ موضوع لكل واحد منهما بوضع واحد فلا لان اللفظ حينئذ صالح للاخراج من كل واحد منهما وبين الاخراج من واحد منها ولا يتعين ان يكون ذلك الواحد هو الاخير فتخصيصه غير متعين فليتامل وهذا لا اثر له اى كون الاخيرة مرادة بخصوصها او في جملة الجميع لا اثر له في الحكم المطلوب وهو تخصيصها لظهور ان الحكم ثابت لها على التقديرين فان تصور معنى جزئيا اى مخصوصة من غير ملاحظة مفهوم كلى يندرج هو تحته فلا يرد نحو المبهمات من كل مصدر ايضا ضارب موضوع لمن قام به الضرب ومضروب موضوع لمن وقع عليه الضرب فلو كان موضوعا للمعنى العام لا افراده الملازمة ممنوعة فان وضع اللفظ للمعنى لا يقتضى جواز استعماله فيه الا يرى ان الرحمن لا يجوز استعماله فيما وضع

له اذ لا يطلق على غيره سبحانه لانا نقول المانع هنا شرعى والكلام بجواز ذلك بحسب اللغة وفى معناها الافعال الناقصة فانها موضوعة باعتبار معنى عام وهو نسبة حدث هى غير مصدر تلك الافعال الى فاعل لكل واحد من خصوصياته فكان مثلا موضوع باعتبار نسبة القيام الى فاعل ما لنسبته الى فاعل مخصوص مثل زيد وعمرو وغيرهما واما الافعال التامة فالوضع فيها باعتبار عام وباعتبار اخر خاص اما الاول فبالقياس الى النسب الجزئية لان تلك الافعال موضوعة بواسطة ملاحظة نسبة حدث هى مصدرها الى فاعل ما لكل واحد من جزئيات تلك النسبة فضرب مثلا موضوع وضعا عاما لنسبة الضرب الى فاعل مخصوص واما الخاص فبالنسبة الى الحدث وفيه نظر لانه ان اراد بالحدث الحدث المخصوص فظاهر ان الفعل لم يوضع له ولا يدل عليه وان اراد به الحدث المطلق فالوضع له عام ايضا ادوات الاستثناء كلها اى سواء كانت حرفا مثل الا وحاشا لانها حرف جر في اكثر الاستعمال او فعلا مثل عدا وخلا لانهما فعلان ماضيان في اكثر الاستعمال ولذا ينصب المستثنى بعدهما نحو الباعث على المفعولية وقد يكونان حرفى جر او اسمين مثل غير وسوى واما الحرف منها فظاهر

يعنى اما الحرف من تلك الادوات فكونه موضوعا بالوضع العام للخصوصيات الاخراج ظاهر لما عرفت في المقدمة من ان الحرف مطلقا موضوع بالوضع العام للخصوصيات مثلا لوحظ اخراج المستثنى مطلقا ووضع للاخراجات المخصوصة مثل اخراج هذا واخراج ذاك واما الفعل فلانه لم يثبت وضع الفعل في باب الاستثناء للخصوصيات الاخراج ظاهر الا انه ذو احتمالين كما مر تبين ان وضعه فيه انما هو للخصوصيات لان المقصود من عدا زيدا في قولنا جائنى زيد هو النسبة المخصوصة اعنى نسبة المجاوزة المتعلقة بزيد الى فاعل مخصوص للفعل المجاوزة واما الاسم يعنى واما كون الاسم موضوعا للخصوصيات الاخراج فلانه من قبيل المشتق كالغير بمعنى المغايرة وقد عرفت في المقدمة ان الوضع في المشتق عام وفيه نظر لان كون الوضع في المشتق عاما لا يقتضى ان يكون موضوعا للخصوصيات الاخراج بل المعلوم في المقدمة ان الموضوع له فيه مثل الوضع عام ولو اقتصر بقوله ادوات الاستثناء كلها موضوعة بالوضع العام لكفى في المقصود ولم يرد عليه شئ لان الوضع العام اعم من ان يكون

الموضوع له خاصا كما في الحرف والفعل او عاما كما في الاسم يعنى في الوضع العام ما ثبت في المقدمة ان الوضع في الاداة عام والموضوع له خاص يتبين ان المراد هنا بوضع الاداة هو الوضع العام مطلقا من غير اعتبار ان يكون الموضوع له خاصا فصح قوله كان يكون مشتقا او اسما مبهما او نحوهما مما هو موضوع بالوضع العام لان الوضع العام متحقق فيهما وعلى هذا اى على ما مر من ان وضع اداة الاستثناء لخصوصيات الاخراج ووضع المستثنى عام ووضع عودهما الى كل واحد فاى الامرين يعنى الاخراج من الاول والثانى اريد من الاستثناء كان استعماله فيه حقيقة لان اطلاق المستثنى على ذلك الفرد الخارج بطريق الحقيقة لان المفروض انه موضوع له بخصوصه او المعنى عام هو من افراده واطلاق العام على افراده لا من حيث الخصوص حقيقة وكذا استعمال الاستثناء في اخراج ايهما من باب الحقيقة وفيه نظر لان وضع الاداة او المستثنى لمفهوم عام او لافراد لا يقتضى ان يكون الاخراج من الاول حقيقة وانما يقتضيه لو ثبت انه من جملة افراده وانه اول البحث ويحتاج في فهم المراد منه الى القرينة لا يبعد ان يقال المستثنى ان كان من صيغ العموم كان الاخراج من الجملتين من غير حاجة الى القرينة من هذا الوجه ايضا يعنى كما ان بينهما فرقا باعتبار اتحاد الوضع وتعدده كذلك بينهما فرق من جهة الاحتياج الى القرينة ومنها كونه من الالفاظ المشتركة استعمال الاستثناء في اى الامرين على هذا التقدير ايضا حقيقة ولم يذكره لانه اكتفى بما مر في نقل المذاهب عند ذكر ثمرة الخلاف كما عرفت فيما سبق من ان المستثنى اذا كان من المشتقات والمبهمات ونحوهما موضوع بالوضع العام للجزئيات وانما قال غالبا لانه قد يكون مشتركا كما عرفت ولا دليل على كون الهيئة كانه جواب عن سؤال مقدر تقريره ان عدم تعدد الوضع في المفردات لا ينافى ان كون الهيئة التركيبية الحاصل للمستثنى مع اداة الاستثناء موضوعا تارة للاخراج من الجميع واخرى من الاخيرة وتقرير الجواب انه لا دليل على ذلك والعدول عما يقتضيه المعلوم وهو الاتحاد الوضع في المستثنى الى ما هو مجرد احتمال من غير دليل غير معقول بل المقتضى لحسنه هو الاحتمال الحاصل الى الاستفهام حسن على جميع الاحتمالات المذكورة اما على مذهب الاشتراك والوقف والوضع عام فظاهر لان نسبة اللفظ الى الامرين سواء فحسن الاستفهام من المخاطب ليعلم المراد منه واما على مذهب المخصص فلان

اللفظ ليس نصا لاحتمال غيره ولو مجازا فحسن الاستفهام لا يدل على خصوص الاشتراك على تقدير تسليمه اشارة الى منع دلالة الاستعمال على الحقيقة لانه يكون تارة في الموضوع له واخرى في غيره فهو اعم منها والعام لا يدل على الخاص لشئ من الدلالات فضلا عن ان يكون ظاهرا ولو سلم فانما يدل على اقترانه بالقرينة والمخصص باحدهما يقول استعماله في غيره منوط بالقرينة والمستدل يقول في كل منهما مقترن بها الا ان القرينة عنده لتعيين المراد لا لاصل الارادة وعند المخصص بالعكس فليس هنا استعمال مجرد من القرينة ليتمسك به على الحقيقة ولو سلم فانما يدل على كون اللفظ حقيقة واما عن الثالث هذا الجواب يدفع الاستدلال لو كان مقصود المستدل السيد اثبات الاشتراك واما اذا كان مقصوده ابطال مذهب المخصص كما يشعر به اخر كلامه فلا ومثل الجواب عن الرابع فانه قياس في اللغة ولا يجوز اثبات اللغة بالقياس لانها انما تثبت بالنقل وبالاستقراء الذى هو تتبع مظان استعمال اللفظ واما الامارات الدالة على المقصود به عند الاطلاق ولو سلم جواز القياس في اللغة فالدليل لا يدل على الاشتراك بخصوصه بل الاعم منه ومما قلناه ومن الوقف فان قلت السيد لم يتمسك بالقياس بل بانه علم بالاستقراء ان المتعلقات كلها غير ما نحن فيه مشتركة بين الامرين فكذا ما نحن فيه الحاقا له بالاعم الاغلب وهذا ليس من القياس في شئ اذ لا يعتبر في القياس كون المقيس عليه اعم واغلب قلت ولجامع بين الامرين يأبى هذا التوجيه اذ لا فرق بين قولنا فيه نظر لانا لا نمنع عدم الفرق بين القولين بواسطة العطف بل لاتحاد المسند واشتراك المذكور ان بدون العطف لا يكفيان في جعل الجملتين جملة واحدة لجواز الاضراب وقلت تجرد العطف ايضا لا يكفى في ذلك والا لجاز ذلك في قولنا جائنى القوم وذهب بنو تميم الا واحدا وانه لا يجوز قطعا وثالثها ان الاستثناء مثل قوله لا اكلت ولا شربت ولا ضربت الا شارحة فان الا متعلق بكل واحد من الثلثة اتفاقا فكذلك امره مثلا ولو سلم فهو قياس في اللغة وهو لا يجوز ولو سلم فالجامع مفقود لان الشرط وان تأخر لفظا متقدم تقديرا فلذا يتعلق بالجميع بخلاف الاستثناء فلا يلزم من اشتراكهما في عدم الاستقلال اشتراكهما في كل الامور وكون معينهما واحدا

على تقدير تسليمه لا يوجب اتحادهما في الحكم اذ ليس كل ما اول على شي حكمه حكم ذلك الشي وعن
الثالث انه قياس كالاول لانه قياس على الجملة الواحدة ما هو بمنزلتها في ان الاستثناء يعود الى الكل
وهذا لا يجوز عند الاكثر على ان المأول والمأول به لا يجب اشتراكهما في جميع الاحكام ليس
باستثناء فان قلت قد اطلق القوم عليه لفظ الاستثناء قلت لو ثبت ذلك فهو مجاز ويدل عليه
جواز دخوله على الواحد مع عدم جواز ذلك في الاستثناء ولو سلم انه استثناء فعوده الى الجميع
لدليل كالاجماع لا يقتضي رجوع الاستثناء مطلقا اليه لجواز ان يكون هناك مانع من تعلقه بالاخيرة
بالاخيرة فقط او باعث للعود الى الجميع لم يوجد ذلك في غيره فان قلت يلزم الاشتراك والاصل
عدمه قلت انما يلزم ذلك لو كان عوده الى الجميع على سبيل الحقيقة وهو ممنوع ولا شرط ارد
على الحاجبي حيث اجاب عن هذا الدليل بان المشيئة شرط لا استثناء فهو غير محل النزاع فان الحق
الاستثناء به فهو قياس في اللغة وهو لا يجوز ولو سلم جوازه فالفارق بين الاستثناء والشرط
متحقق لان الشرط متقدم تقديرا واورد عليه العضدي بان الشرط مقدر تقديمه على ما يرجع
اليه فلو كان للاخير وقدم عليها فقط دون الجميع فلا يصح فارقا اقول كون الشرط مقدر التقديم
على ما يرجع اليه دون الاستثناء مكان للفرق والقول بان ذلك لا مدخل له في تعلقه بالجميع لا بد
لنفيه من دليل على انا نقول الظاهر ان له مدخلا في ذلك لان الشرط لو وقع بعد الجملة الاولى
صريحا كان معلقا بها قطعا فنزل ذكره منزلة ذكره لفظا والحاصل ان تعلق الشرط الواقع
بعد الجملتين بالاخيرة مقطوع به وبذلك صار متقدما عليهما واقعا بعد الاولى بلا فصل فيجوز
تعلقه بها كالشرط الواقع بعدها لفظا ثم القول باثبات حكم الشرط للاستثناء ليس من باب
القياس بل لعدم القائل بالفصل بين المخصصات في هذا الحكم وعن الرابع ان صلاحيته
لا يمكن ان يدفع بان الاستدلال ليس بمجرد الصلاحية بل مع تعذر حمله على البعض للزوم
التحكم والترجيح بلا مرجح ثم الفرق بين الجمع المنكر والاستثناء ظاهر لان الاستثناء يتعذر حمله على
غير العموم بخلاف الجمع المنكر فالاولى ان يقال التحكم ممنوع لان القرب مرجح لتعلقه بالاخيرة ولو سلم

فلا نم لزوم العود الى الجميع بل الظاهر هو الوقف وتناول الفاظ العموم لا يعني قياس الاستثناء
على العام لبطلانه لوجود الفرق بينهما لان العام حقيقة في الكل اتفاقا بخلاف الاستثناء فان كونه حقيقة
في الكل محل النزاع وعن الخامس انه من الظاهر انه معارضة بالمثل لتقريرها كما ان ارادة الاختصار
موجب لذكر الاستثناء عقيب الكل كذلك ارادة الاستثناء من الاخيرة موجب لذلك ولو جعلتم الا
الاول دليل العود الى الكل جعلنا الثاني دليل الاخيرة فما هو جوابكم فهو جوابنا ثم الحق ان اللفظ محتمل لكل
منهما والتعيين مستفاد من القرينة وقد يجاب عن اصل الدليل بانا لا نم ان التكرار يوجب الاستهجان
فانه يعرف مع شمول الاستثناء للكل بتعيين فلا يكون مستهجنا ولم يتعرض له المصنف لان التكرار
من حيث هو مستهجن قطعا فمنعه مكابرة وعن السادس ان اعتبار الاتصال توضيحه ان
ما ذكرتم في صدر الدليل حق لان توابع الكلام تلحق به ما دام الكلام متصلا واما قولكم فالاستثناء
المتعقب للجمل المتصلة المعطوف بعضها على بعض يجب ان يؤثر في جميعها فممنوع لان المذكور
انما يفيد صحة تعلق الاستثناء بذلك الكلام وتاثيره فيه مطلقا لا بجميعه والا كان بعض ذلك
الجميع بعيدا عن محل المؤثر ولا بعضه بل هو محتمل للكل واحد منها والتعيين للامر خارج
فله جهة صحة فيه مناقشة لان الاستثناء على القولين الاولين من الاقوال الثلثة الآتية لا يوجب
التجوز في العام لان العام فيهما اطلق على جميع افراده الا ان الحكم تخصص ببعضها بقرينة الاستثناء
ويمكن ان يتكلف ويراد بالتجوز في العام باعتبار عدم شمول الحكم لجميع الافراد سواء كان هناك
تجوز باعتبار اخراج بعضها عن الارادة اولا فاسد لما حكم الاول على الحكم الذي تحقق
في المستثنى قبل الاستثناء على حكمين مختلفين بالايجاب والسلب بين فساد ذلك بانه ليس في المستثنى
حكم قبل الاستثناء فلا يلزم الاشتمال المذكور ويمكن ان يراد بالاصل المستثنى منه وبالحكم الاول الحكم
الذي فيه وباشتمال الاستثناء على مخالفته اشتماله على عدم ذلك الحكم فيصير الكلام هكذا المستثنى يخالف
المستثنى منه في الحكم لاشتماله على عدم ذلك الحكم فيصح التعليل على جميع المذاهب اذ لا مخالفة

فيه فان قلت على تقدير ملاحظة المخالفة هل لها مدخل في كون الاستثناء موجبا للتجوز قلنا نعم المخالفة تقتضي
ان يراد بالعام بعض افراده دفعا للتناقض فظاهر لان الاستثناء لم يتعلق به حكم المستثنى
فليس فيه حكمان مختلفان لم يتعلق بالاصالة الا بالباقي يعني ان الحكم وان تعلق بظاهر العام
قبل الموصول الى اخر الكلام لكن بعده علم انه متعلق بالباقي حسب دون المخارج ايضا لان الحكم لا يتقرر
في الكلام الا بعد تمامه فلا يلزم اشتمال الخارج على حكمين مختلفين في الحقيقة هذا فان في الحاشية
ترك الادب هنا لكون المستدل ابا حنيفة فان الخروج عن اصالة لا يمكن دفعه بان القرينة انما
هي مصححة لارادة خلاف الظاهر لا مرجحة بل المرجح الذي في جميع موارد القرينة هو دفع محذور الهذرية
الناشية على تقدير حمل كل واحدة من الجمل على ظاهرها والحاصل انه وقع التعارض بين ظواهر
تلك الجمل وبين القرينة فلا بد من مرجح وهو القرينة اذ لو حملنا كل واحدة من تلك الجمل على ظاهرها
صارت القرينة هذرا بالكلية بخلاف العكس فوجب حمل واحدة منها على خلاف الظاهر دفعا للمحذور
الهذرية ومما يؤيد ان اصل القرينة لا يكفي في حمل اللفظ على خلاف الظاهر بل لا بد من مرجح ما تقرر
عند ارباب علم البلاغة ان الحذف وامثاله يفتقر الى امرين احدهما القرينة وثانيهما الداعي الموجب
لرجحان الحذف على الذكر كالاحتراز عن العبث ونحوه واما قوله لان دفع الهذرية لو صلح بمجرده سببا
الخ ففي غاية السقوط لان المستدل لم يجعل دفع الهذرية وحده سببا للخروج عن الاصل بل جعل دفع
الهذرية مع وجود المصحح اعني القرينة سببا لذلك ولا شك ان الاستثناء في صورة الانفصال في النطق
عرفا ليس قرينة لحمل العام على خلاف الظاهر فالاحسن في الجواب ان يقال دفع محذور الهذرية كما
يحصل بصرف واحدة من تلك الجمل على ظاهرها كذلك يحصل بصرف كل واحدة منها فدعوى التخصيص
بالواحدة ليس الا عين محل النزاع فليتامل فالبداهة تنادي بفساده قال في الحاشية قال
المرتضى في الاحتجاج على اشتراط اتصال الاستثناء في تاثيره والذي يدل على ذلك ان كل ما في الكلام
لا بد من اتصاله بما يؤثر فيه كالشرط والتقييد بالصفة فالاستثناء كذلك تعين ما ذكرناه اما لو

سمعنا قائلا يقول بعد تطاول سكوته الا واحدا لعددناه عابثا كما نعده كذلك اذا اشترط او قيد
بعد انقضاء الكلام وتراخيه بمدة طويلة والكل ان المراد ان الظاهر كما في الحاشية هذا المعنى
هو المدار على المستدل حيث يقولون انه مخالف للاصل لكونه انكارا بعد الاعتراف انتهى واعلم ان المراد
بارادة العموم ارادة عموم الحكم وشموله لجميع افراد العام ليصح قوله لاشتماله على مخالفة الحكم الاول ولو
كان المراد بها مجرد عموم العام وتناوله لجميع افراده لما صح ذلك التعليل لجواز ان يكون الاستثناء
بعد ارادة العموم بهذا المعنى قبل الحكم والاستثناء فلا يلزم اشتماله على مخالفة الحكم الاول لاشتماله فيه قوله
يعني القاعدة او استصحاب هذه الارادة لما كان هنا اصلان على زعم المستدل احدهما الاصل بمعنى
القاعدة وهي ان المتكلم بالعام بمجرده يريد العموم حين العموم وثانيهما الاصل بمعنى استصحاب تلك الارادة
اشار هو الى ان مخالفة الاستثناء متحقق بالنسبة الى كل واحد من الاصلين اما مخالفته للقاعدة
فبان يكون دليلا على عدم ارادة العموم حين التكلم واما مخالفته للاستصحاب فلانه يكون دليلا
على ازالة تلك الارادة فتوجه المنع ظاهر اي توجه المنع الى الاصل المذكور وهو ان الظاهر
من المتكلم للفظ العام ارادة العموم ظاهر حتى يتحقق الفراغ فان قيل الفراغ من السكوت
المقتضي للفصل عرفا او من العدول من نوع الى آخر من الكلام والثاني فيما نحن فيه متحقق فالمانع توقف
في العام الاول عن الحكم بارادة ظاهره الى حين شروع المتكلم في العام الثاني الا ترى ان عطف خالدا
على زيد في قولنا اكرمت زيدا وضربت عمرا وخالدا مستهجن وكذلك عطف الارجل على الوجوه في الآية
الوضوء وما ذلك الا لوقوع الفراغ من الجملة الاولى بالشروع في الثانية فليست المجموع من حيث المجموع فيما
نحن فيه كلاما فوجب التوقف الى الفراق منه قلنا قيل المجموع من حيث المجموع فيما ذكرنا من المثال
ايضا كلام فوجب التوقف في الحكم الى الفراغ منه مع انهم حكموا باختصاص الغسل بالموضعين عند العدول
عنه الى الشيء فما هو جوابكم فهو جوابنا قلت تواردا للواحق على المجموع في هذا المثال منع فوجب
التعلق بالاقرب رجحانا بخلاف ما نحن فيه فان المفروض ان تواردها على المجموع محتمل فظهر الفرق
بينهما ولو كان صدور اللفظ دليل على ان الاتفاق المذكور يقتضي وجوب التوقف

تقريره لو كان صدور اللفظ العام مجرده من غير وجوب توقف السامع الى الفراغ مقتضيا لحمله على العموم
لكان التصريح بخلافه قبل فوات وقته منافيا له ووجب رده واللازم باطل للاتفاق المذكور ولا يشتهر
ذلك في الجملة الاخيرة والمستدل لا يقول به ولما كان له ان يقول له تعلقه بالاخيرة لدفع محذور المذكور
اجاب بان هذا بمجرده لا يصلح تعليل العدول عن ظاهر الاخيرة والا لا تصل الاستثناء وان انفصل في
النطق عرفا وانقطع عن المستثنى منه حسا والبديهة تنادي بفساده ويمكن ان يجاب بان المستدل
لا يقول بوجوب حمل اللفظ على عمومه قبل فوات وقته بل بعده الا انه يقول فوات وقت الاولى يتحقق
بالشروع في الثانية فان صح هذا لا يلزمه مخالفة الاتفاق ولا يتمشى ذلك الى الاخيرة لان فوات وقتها
انما هو بالانفصال عرفا فلما جيء باللواحق قبله علم تقييدها بتلك اللواحق هذا ولك ان تجعل قوله
ولو كان دليلا على ابطال الاصل المذكور بعد منعه وقوله ويمشي نقضا اجماليا الا ان الاول انسب
بقوله فعلم لبقاء باب الاحتمال اي احتمال ان ياتي المتكلم من اللواحق بما يدل على ان المراد غير
الحقيقة ومع هذا الاحتمال لا يمكن الحكم بان المراد هو الحقيقة نعم لو كان الغرض تحقيق وجوب الاول
ان نعم تصديق المخبر السابق وهو انه لا يتجه للسامع الحكم بارادة الحقيقة قبل الفراغ ولما كان هنا مظنة
ان يقال هل يحصل العلم بارادة خلاف الظاهر في واحدة من تلك الجمل على سبيل الاستيناف
بانه يمكن ذلك لكن الا على وجه الاختصاص الثاني ان نعم ههنا للاستدراك ودفع التوهم اذ قد يتوهم
من الجزء المذكور انه لا يمكن تحقق العلم بارادة خلاف الظاهر في الاخيرة وحدها الثالث انه جواب للاستفهام
المقدر وهو انه هل يمكن تحقق العلم بارادة خلاف الظاهر في الاخيرة من غير هذا الوجه الذي ابطلتموه فاجاب
بانه نعم يمكن ذلك لو لم يحذف العلة لان الحذف جائز لا واجب ولان المقصود تعيين هذا الوجه قوله
وليس هذا من القول باختصاصه بالاخيرة في شيء لان اختصاص الاستثناء بالاخيرة ينافي احتمال تعلقه
بغيرها حقيقة وقد عرفت انه محتمل تدل على الندب ممنوع وما ذكر لبيانه لا يفيد لان مطلق
الرجحان اعم من الوجوب والندب وكذا دليله ايضا اعم من المنع من النقيض وعدمه وترجيح الثاني
باصالة عدم الاول معارضة ترجيح الاول برعاية الاحتياط بعد تحقق المقتضي في الجملة وبالجملة

القول بان الامر المجرد عن القراين يدل على الندب ينافي القول بالاشتراك فليتامل كما يقول
من ذهب الى السرفي ذلك ان قرينة الوجوب على تقدير الاشتراك قرينة التعيين وعلى تقدير
الاختصاص قرينة الارادة والاولى قرينة الحقيقة بخلاف الثانية فانها قرينة المجاز وهذا انما
يفرق بين القولين اي على كون استعمال الامر في الوجوب عند القرينة واقعا في محل على القول بالاشتراك
وغير واقع فيه على القول بالندب مما يفرق بين هذين القولين والا فلا فرق بينهما باعتبار
ان المجرد عن القراين يدل على الندب وان المحتاج اليها هو الوجوب وحده وفيه نظر لانا لا نسلم ان

المجرد يدل على الندب بل على مطلق الرجحان كما مر ولو سلم فالندب
اعني الرجحان المطلق المقيد بعدم المنع من النقيض مستفاد من القرينة العقلية وعند بعض
الاصوليين كانه جواب عن سوال مقدر تقريره ان ما ذكرت من ان صيغة الامر اذا وردت
مجردة عن القراين على القول بالاشتراك يدل على الندب ينافي عند بعض الاصوليين القول بالاشتراك
في فرق الوقف لانه يعلم المراد منها عند التجرد ذهب المصنف في الحاشية نقل عن المحصول انه عند اهل الوقف
ثلث فرق القائلين بانه للقدر المشترك والقائلين بانه مشترك والذين لم يدروا انه حقيقة
فيه وينبغي ان يعلم ان الحكم على القول بالقدر المشترك مثلها على تقدير الاشتراك لانه لا يمكن ارادة
مجرد الاباحة في ضمن الوجوب او الندب اشهر وتقرير الجواب ان العهد المذكور انما هو بالنظر الى نفس الصيغة
لا تدل على ارادة الندب بخصوصه لانها عند التجرد انما يدل على مطلق الرجحان الشامل للوجوب
والندب جميعا هذا حق ولا ينافي ما ذكرناه من ان الندب مستفاد من التمسك بالاصل في نفي ما زاد عليه
لكونه زيادة في التكليف وقد مر غير مرة ان يراد ان الاستثناء لو كان حقيقة في الاخيرة وحدها
لكان استعماله في الجميع مجازا من باب اطلاق الجزء على الكل وهو مشروط بان يكون لذلك الجزء زيادة
اختصاص بالمعنى الذي قصد بالكل مثلا لا يجوز اطلاق اليد على الرقبة بخلاف اطلاق العين لان
العين لما كانت هي المقصودة في كون الرجل رقيبا حافظا صارت كانها الكل وهذا الشرط
مفقود فيما نحن فيه فيلزم ان لا يجوز التجوز فيه وانه باطل عندكم وفيه نظر لان ما نحن فيه مجاز

من باب اطلاق الكل على الجزء وهو غير مشروط بالشرط وذلك لان الاستثناء موضوع للاخراج المخصوص
وهو الاخراج عن الاخيرة فاذا استعمل في جزء الموضوع اعني الاخراج المطلق الشامل للاخراج عن
الاخيرة والاخراج من غيرها فليتامل وانما يقتضي عدم القطع لا يقال عدم استقلال
الاستثناء علة لتعلقه بغيره فاذا حصل الاستقلال بتعلقه بالاخيرة انتفت العلة فينتفي المعلول اعني
اعني تعلقه بالجميع لانا نقول عليه عدم الاستقلال لذلك ممنوع لجواز ان يكون الباعث له هو الوضع
ودعوى اختصاصه بالاخيرة اول البحث سلمنا لكن عدم الاستقلال علة لتعلقه بغيره مطلقا سواء
كان ذلك الغير هو الاخيرة فقط او الجميع ولا شك ان الاستقلال كما يحصل بتعلقه بالجميع دفعة
فحصول الاستقلال بتعلقه بالاخيرة وحدها او بالاخيرة في ضمن الجميع فهو لا يدل على عدم تعلقه
بالجميع بل انما يدل على عدم القطع بتعلقه به ونحن نقول اذ تعلقه به محتمل عندنا وعند السيد
لا واجب واما قوله لو جاز مقصوده ابداء الفرق بين المستقل بنفسه والمستقل بغيره
بان الاول لا يجوز تعلقه بغيره اصلا بخلاف الثاني فانه مع الاستقلال يجوز تعلقه بغيره وما
ذكرناه آنفا ينفعك في هذا المقام لانه بنى دليله فيه نظر لانه بنى دليله على ان الاستقلال
يقتضي ان لا يجوز تعلقه بغيره لا على انه يقتضي ان لا يجب وبينهما فرق فان غاية ما يدل
عليه لان الضرورة تقتضي القطع على تعلق الاستثناء بالغير فاذا انتفت انتفى القطع وهو
لا ينافي الجواز والاحتمال وفيه نظر لان الاحتمال لا يدفع الظاهر الذي هو العموم في الاولى
والاولى ان يقال ان اردت ان الضرورة التي قضت تعلق الاستثناء بها بالاخيرة عدم استقلاله
ففيه ان ما يجعل هذا الدليل والثاني واحد وقد عرفت جوابه وان اردت بها الوضع فلا نم انتفاؤها
في غير الاخيرة بل نم انه نقل بالمعنى ومنع للملازمة اولا ولبطلان اللازم ثانيا لقيام معنى
الاستثناء بها كقيام الفعل بآلته ولكونها نائبة عن استثنى اصل الا زيدا استثنى زيدا فحذف
الفعل الناصب للمستثنى حذفا لازما لكثرة استعماله طلبا للتخفيف واثبت الا منابه فاعملت كنيابته
مثل حرف الندا فانه يعمل في المنادى لكونه نائبا مناب ادعوا وضعفه ظاهر لانه قياس

مع الفارق اذ عدم جواز استثنائه بجهة شخص الى علتين مستقلتين في التاثير لا يقتضي عدم جواز استناد
العلم بوجوده الى امارتين والعلل الاعرابية كذلك فانها هي علامات فان العامل جعل الرفع للفاعل
والنصب للمفعول والجر للمضاف اليه وجعل العوامل علامات دالة عليها لا حجة فيه اذ لعل
ذلك نشا عن اجتهاده فلا يكون حجة على غيره لانتقال المسئلة لغويته وقوله حجة في اللغة لا نا نقول
قوله حجة اذا كان بطريق النقل والا فلا كان رواية الثقة حجة على غيره لا اجتهاده ولانه مع
انه معارض بنص الكسائي على الجواز فلا بد من الترجيح وهو الكسائي لانه يشهد بالثبوت وسيبويه بالنفي
ولانه مؤيد بقول الفراء فانه حكم بالتشريك بين العاملين المتساويين في العمل على احدى
الروايتين والرواية الاخرى عنه دلت على نفي التشريك كما يظهر لمن نظر في باب التنازع
والاول باطل لبطلانه موقوف على ان يكون كل واحد منهما محكوما به وهو ممنوع لجواز ان يكون الثاني
صفة للاول او المجموع محكوما به والثالث هو المطلق القابل ان يقول المطلق انما هو اعمال عاملين
لا يمكن التعبير عنهما بلفظ واحد في معمول واحد وههنا يمكن التعبير عنهما بلفظ واحد وهو من ولذا
عند ترك العطف هنا اولى لاقتضائه التعدد ولا تعدد هنا في الحقيقة وقد نقل هذا الحكم ايضا
يعني نقل نجم الائمة ايضا الحكم لجواز قام زيد وذهب عمرو الظريفان عن الخليل وسيبويه ونقل عن
سيبويه القول بان عامل في الصفة هو العامل في الموصوف وارتضاه فسيبويه قائل بان قام وذهب
عملا في الظريفان وهذا النقل يخالف النقل عنه من النص على عدم الجواز وفي هذا الكلام تاكيد ومبالغة
في ان النص على عدم الجواز لم يثبت منه لتكرار النص على الجواز منه والجواب عن الخامس حاصله
ان امتناع رجوع الاستثناء الى الاول في خصوص هذا المقام انما هو للزوم اللغو لا لعدم اقتضائه
لذلك لغة فهو خارج عن محل النزاع اذ هو ما يمكن فيه العود الى المجموع والى الاخيرة الخيال
فاسد وهو ان الشرط متقدم معنى ولهذا يتعلق بالجميع ووجه فساده ان الشرط متقدم معنى
على ما ثبت تعلقه به فلو ثبت التعلق بمقدمه دار وقد مر آنفا ما ينفعك في هذا المقام
والضمير في برده من للرجحيات لان الرد لا يمكن الا فيهن اذ البواقي انقطع التعلق عنهن

وعلى الثالث يتوقف في تخصيص المطلقات بالرجيات في تعميمها الماء والنباتات   والظاهر
اشتفاؤه قد يقال الظاهر اقوى دلالة من الضمير لتوقف الضمير عليه بخلاف العكس وحمل الاضعف على خلاف
الظاهر اولى من حمل الاقوى عليه لان ذلك سهل   فان قلت الى آخره الظاهر انه منع لاشتغال المرجع
ويحتمل ان يكون معارضة لاصل الدليل   قلت هذا اى كون تخصيص العام مستلزما لتخصيص الضمير وتجوزه
والاظهر قال بعض المحققين وضع الضمير على ان يراد به ما كان المرجع ظاهرا فيه حقيقة فان
اريد به المعنى الحقيقي للمرجع فهو حقيقة وان اريد به المعنى المجازي فهو مجاز لان الضمير بمنزلة الظاهر فحكمه
حكمه وقال بعضهم وضعه على ان يراد به ما اريد بمرجعه فاذا كان الضمير موافقا للمرجع في المراد فهو
حقيقة والا فهو مجاز سواء كان المرجع في الصورتين حقيقة او مجازا اذا عرفت هذا فنقول ان جعلنا
السؤال منعا فالسائل مستظهر وان جعلناه معارضة فالمجيب مستظهر   وما قيل قال المص هذا
الكلام للعلامة في بيته   هو الاضمار لانا لو حملنا الظاهر على عمومه وجب اضمار لفظ البعض
ليصح استناد الحكم اليه   فالتعارض انما هو بين التخصيص والمجاز اراد بالمجاز هنا التجوز الحاصل
في ضمن التخصيص بقرينة قوله سابقا واما الثاني فلان تخصيص الضمير مع بقاء المرجع على عمومه
يجعله مجازا فكانه قال هنا التعارض انما هو بين التخصيصين فان قلت فما معنى قوله بعضهم ترجيح
التخصيص والحال ان ترجيح التخصيص على التخصيص ترجيح لاحد المتساويين على الآخر وهو باطل قلت
معناه ما ذكرنا آنفا من ان تخصيص الضمير اسهل من تخصيص المرجع   وجوابه منع بطلان
المخالفة الاولى بالنظر الى مذهب المص ان يجيب المعارضة بانه لو خصص المرجع لزم حذف الظاهر
ايضا واذا تعارضا تساقطا واما الجواب بالنقض بان عود الضمير لا يزيد على عود الظاهر وكما
ان اعادة الظاهر وتخصيصه لا يقتضي تخصيص الاول ولا الحكم بكونه مخالفا له فكذا الضمير فليس
بشيء لان تعلق الضمير المذكور اقوى من تعلق الظاهر فلو لم يخصص العام لزم عود الضمير الى
بعض المذكور وهو خلاف الظاهر بخلاف الظاهر فانه ليس عائدا الى المذكور فلا يلزم من
تخصيصه تخصيص الاول   لا ريب في جواز تخصيص العام بمفهوم الموافقة المفهوم ما دل عليه

اللفظ لا في محل النطق بل في محل السكوت سواء كان حكما له او حالا من احواله اما الاول فكتحريم الضرب المستفاد
من قوله تعالى ولا تقل لهما اف واما الثاني فكتادية الدينار المفهوم من قوله تعالى ومنهم من ان تامنه بقنطار
يؤده اليك وعدم تادية القنطار المستفاد من قوله تعالى ومنهم من ان تامنه بدينار لا يؤده
اليك ثم المفهوم على قسمين الاول مفهوم الموافقة وهو ان يكون الحكم او الحال في محل السكوت
موافقا لما في محل النطق اثباتا ونفيا ومنهم من اعتبر اولويته بالنسبة الى المذكور ولذلك سماه تنبيه
الادنى على الاعلى كما في المثالين المذكورين والثاني مفهوم المخالفة وهو ان يكون الحكم او الحال
في محل السكوت مخالفا لما في محل النطق ولا خلاف في حجية الاول وفي تخصيصه للعام فهو كما اذا قيل من دخل
داري فاضربه ثم قيل لا تقل له اف تخصص عموم منطوق كل من دخل داري فاضربه بمن سوى زيد واما الثاني
فقد اختلفوا في انه هو حجة منه ثم هل يخصص العام ام لا فمنهم من قال بالثاني فمنطوق قوله عم خلق الماء
طهورا لا ينجسه الا ما غير لونه او طعمه او ريحه وهو ان الماء مطلقا قليلا كان او كثيرا لا ينجس بمجرد ملاقات
النجاسة بل ينجس بالملاقات مع تغير احد اوصافه الثلثة تخصص على الثاني دون الاول بمفهوم
قوله اذا بلغ الماء قدر قلتين لم يحمل خبثا وهو ان القليل ينجس بمجرد الملاقات   وفي جوازه
بما هو حجة اشارة الى ان من لم يقل بانه حجة اصلا او في بعض الاقسام فهو ليس من اهل هذه المسئلة
اصلا او في ذلك القسم   انما يقدم على العام لكون دلالته اقوى من دلالة العام على خصوص
ذلك الخاص اذ العام يحتمل عدم تناوله لذلك الخاص لامكان تخصيصه بغيره بخلاف ذلك
ان تمنع الحصر مستندا بان الخاص انما يقدم على العام للجمع بين الدليلين وهو اولى من ابطال احدهما
والا كان اضعف   فان المنطوق اقوى دلالة من المفهوم الحق ان لكل منهما قوة وضعفا من جهتين
اذ في العام قوة في الدلالة باعتبار النطق وضعف باعتبار العموم وفي المفهوم قوة فيها باعتبار الخصوص
وضعف باعتبار المفهوم فهما قد تعارضا فوجب حمل العام على بعض افراده جمعا بين الدليلين
لا خلاف في جواز تخصيص الكتاب بالخبر المتواتر كتخصيص قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم بقوله عم القاتل
لا يرث وكذلك يجوز تخصيصه بفعله وتقريره اذا كانا متواترين كتخصيص الزانية والزاني فاجلدوا

برجمه الزاني المحصن وكما اذا فعل احد ما بخلاف العام في حضوره عم ولم ينكره مع القدرة فان ذلك يدل
على اخراج ذلك الفاعل من العام   ووجهه ظاهر ايضا لفظا ايضا موجبة في اكثر النسخ وهو متعلق
بقوله لا خلاف اي بدليليه فعلى الاول معناه لا خلاف في هذا كما انه لا خلاف في جواز تخصيص العام
بمفهوم الموافقة وعلى الثاني معناه وجه تخصيص الكليات بالخبر المتواتر ظاهر كما ان وجه تخصيص العام
بمفهوم الموافقة وعلى الثاني معناه وجه تخصيص الكتاب بالخبر المتواتر ظاهر كما ان وجه تخصيص العام
بمفهوم الموافقة او بما هو حجة [illegible] دليلان متساويان تعارضا فوجب
الجمع بينهما حذرا من ابطال [illegible] العمل به انما قال ذلك لانه على تقدير العمل به وعدم
لا يجوز تخصيصه به قطعا و [illegible] بخبر الواحد حكم تخصيص الكتاب به   مطلقا
اي سواء خص قبل تخصيصه بخبر الواحد او بغيره من المخصصات ام لا   وجمع من العامة قال
الحاجبي هو مذهب الائمة الاربعة وقيل ليس هذا على اطلاقه لان الحنفية انما يجوز مثل ما اذا كان
الخبر مشهورا مستفيضا وهو ما كان في الاصل آحادا ثم اشتهر فصار ينقله قوم لا يتوهم تواطؤهم
على الكذب لان شهرته يرفع ضعفه فيصلح ان يكون مخصصا للكتاب   وهو مذهب السيد
لان السيد لا يجوز العمل بخبر الواحد رأسا وقد مر ان هذه المسئلة على تقدير العمل به فلا معنى لقوله
وهو مذهب السيد لانا نقول ان السيد يمنع التخصيص على تقدير تسليم العمل به كما يدل عليه ما نقل عنه المص
ومن الناس من فصل اذ ذهب طائفة الى ان العام قطعي فلا يجوز تخصيصه بخبر الواحد الا
اذا خص منه البعض قبله لانه يصير ظنيا لتساوي نسبته الى باقي مراتب المجازية المحتملة فيجوز تخصيصه
بخبر الواحد واختلفوا في ان المخصص الذي قبله فقال عيسى بن ابان لا بد من ان يكون منفصلا سواء
كان قطعيا او ظنيا والمراد بالمنفصل هو المستقل كلاما كان او عقلا او حسا او عادة او غيرها
وبالمتصل غير المستقل كالاستثناء والشرط والصفة والغاية ووجه اختلافهم في ذلك ان قصر
العام على البعض تخصيص له عند ابن ابان سواء كان بالمتصل او بالمنفصل وليس تخصيصا عند الكرخي
الا بالمنفصل والنسبة بين المذهبين عموم من وجه لا عموم مطلقا كما زعمه بعض الافاضل ويرد على

الآخر ان يجوز تخصيصه بالمنفصل الظني وعدم تجويزه بخبر الواحد تحكم نعم لو خص المنفصل بالقطعي لم يرد عليه
ذلك وكان بين النسبة عموما مطلقا كما زعمه ذلك الفاضل ويمكن ان يجاب اولا بان المراد بالمنفصل الظني
ما كان طريق ثبوته قطعيا كان يكون من خواص الكتاب وهذا لا يخرج من شيء ولان الخاص قطعي الدلالة
بالنسبة الى افراده فاذا كان قطعي الطريق ايضا لم يمكن لتوصيفه بالظن وجه وثانيا بان الظن متفاوت
مراتبه والمراد بالظني المنفصل ما كان اقوى من خبر الواحد وجواز تخصيص الكتاب به ابتداء لا يوجب
جواز تخصيصه بخبر الواحد فليتامل   وتوقف بعض اي توقف بعضهم فيما عارض فيه الخاص من افراد
العام لا فيما سواه فلا يرد ان الوقف يوجب الغاء الدليلين بالكلية وهو باطل   لكن بناء على
يعني ان الخبر الواحد يعمل به عند عدم معارضته بما هو اقوى منه لانعقاد الاجماع على ذلك واما عند
المعارضة فلا اجماع فسقط وجوب العمل المستفاد منه ولم نجد دليلا سواه فهو محل التوقف وبهذا
التقرير اندفع ما يوهم ظاهر العبارة من انه انما يدل على عدم عمله بخبر الواحد عند المعارضة لا على
الوقف   على الاطلاق اي سواء كان معارضا بما هو اقوى منه او لا   دليلان تعارضا
ممنوع لان الخبر الواحد عند معارضته للقران ليس بدليل عند الخصم   ولا ريب ان ذلك لا
يحصل الا مع العمل بالخاص اذ العمل بالخاص يوجب العمل بالعام في غير مورده فيكون الخاص معمولا به
والعام من وجه   والجواب عن الاول الخ توضيحه ان التخصيص لا يدفع ثبوت متنه الذي هو قطعي بل يدفع
دلالته على افراده وهي ظنية لاحتمال التخصيص ففي الحقيقة يلزم ترك الظني الذي هو الدلالة بالظني الذي
هو الخاص ولما كان للقائل ان يقول اذا تعارض الظنان وجب ترجيح القران لكونه قطعي السند بخلاف
الخاص قال وبتقرير آخر مشيرا الى ان الخاص ايضا قطعي لكن من جهة الدلالة لانا نقطع ان البعض
الذي يستفاد منه مراد قطعا فتعارضا فتساقطا فوجب العمل بالخاص لكونه جمعا بين الدليلين
وهو اولى من ابطال احدهما والفرق بين التقريرين من وجهين احدهما ان في الاخير جمع بين
الدليلين لا ترك لاحدهما كما في السابق وثانيهما ان الخاص ايضا قطعي من جهة الدلالة وفي قوله
لانه دفع للدلالة مسامحة والمقصود انه رفع لارادة الدلالة والا فالدلالة مستندة الى الوضع غير مدفوعة

به ولكنا نقول ذلك القول كان غير عدول الى التقرير الآخر الظن في الخبر من جهة احتمال كذبه وفي دلالة العام
من جهة جواز تخصيصه واحتمال الكذب في العدول العدل ابعد من احتمال التخصيص ولهذا كان اكثر العمومات مخصصة
وليس اكثر اخبار العدل كاذبة فالظنان غير متساويين بل هو في الخبر اقوى فاذا فيه ما يساوي ما في العام
معارض له والزايد معارض لقطعية العام من جهة السند فيرجح الخبر لكونه جمعا بين الدليلين
على ان التخصيص اهون من النسخ جواب آخر عن الثاني تحريره ان التخصيص اهون من النسخ لانه رفع والنسخ
دفع الكل ولا يلزم من جواز تاثير خبر الواحد في الاهون جواز تاثيره في الاقوى ولعل قوله فليتامل
اشارة الى ما قال المرتضى حيث قال لقائل رفع الكل بعد العمل به اهون من رفع البعض قبل العمل به فالنسخ
اهون بهذا الاعتبار من التخصيص فاذا جاز التخصيص بخبر الواحد جاز النسخ به ايضا اقول يمكن ان يجاب
عنه بان هذا انما يتوجه لو دخل ذلك البعض في الخطاب به وهو مراد المخاطب وليس الامر كذلك لان المخصص كاشف
عن ان الخطاب لم يرد به ذلك الخطاب   حجة المفصلين انه يمكن تقريره بوجهين الاول وهو الا
لما استعرفه ان الخاص ظني الطريق وان كان قطعي الدلالة بخلاف العام فانه قطعي الطريق والدلالة جميعا
اذ العام عندهم قطعي في مدلوله ايضا كما صرح به بعض المحققين فلا يعارضه الخاص الا اذا ضعفت دلالته
بتخصيصه بقطعي او بمنفصل فانه ح يكون لكل واحد منهما قوة وضعف من وجه فيتساويا فوجب الجمع بينهما
والثاني ان الخاص ظني الطريق وقطعي الدلالة والعام بالعكس وما كان طريق ثبوته ظنيا وان كانت
دلالته قطعية لا يعارض ما كان طريق ثبوته قطعيا وان كانت دلالته ظنية لان اعتبار دلالة الشيء
فرع ثبوته في نفسه الا ان يضعف دلالة العام باحد الوجهين فيكتسب وهنا على وهن فيصير مغلوبا فح
يعارض الخاص   والقطعي يترك بالظني هذا بالتقرير الاول انسب يعني ان قطعي الدلالة وهو العام
يترك لظني السند وهو الخاص اذا ضعف بالتجوز لقطعي او منفصل مطلقا اذ لا يبقى ما كان قطعيا قبله
قطعيا بعده لان نسبته بعده الى جميع مراتب التجوز بالجواز سواء كان العلم بعده ظاهرا في كل الباقي
لانه اقرب الى الحقيقة فارتفع ما هو مانع من التخصيص بخبر الواحد اعني القطع فيجوز تخصيصه به لوجود مقتضيه
وارتفاع مانعه والاضافة في مانع القطع بيانية والمناسب للتقرير الثاني هو ان يقال القطعي السند

والعلم

يترك

يترك بالظني اذا ضعف بالتجوز فيصير دلالته اضعف مما كان ويكتسب وهنا على وهن فيجوز تخصيصه بالظني
لان قوله اذ لا يبقى قطعيا لا وجه له على هذا التقرير   والجواب بمثل ما تقدم ان حملت الحجة على التقرير
الاول فالجواب منع ان العام قطعي الدلالة كما اشار اليه بقوله وهي ظنية ولكن قوله فلا ينافيه قطعية
المتن ليس في محله ظاهرا لان المستدل لم يجعل قطعية المتن وحدها منافية للتخصيص بل جعلها مع قطعية
الدلالة منافية له والامر في ذلك هين وان حملت على التقرير الثاني يعني ان ما كان ثبوته ظنيا
لا يعارض ما كان ثبوته قطعيا فالجواب منع ذلك كما اشار اليه بقوله فلا ينافيه قطعية المتن لا يقال
كان الواجب عليه ان يقول قطعية السند اذ المتن يطلق لغة وعرفا على ما دل على الحكم من النص لا
على السند وهو المراد هنا لانا نقول المتن اذا ذكر في مقابلة الدلالة يراد به السند كما وقع في هذا
المقام واذا ذكر في مقابلة السند او مطلقا كما اذا قيل قطعي السند ظني المتن اعتبر فيه الاضافة
الى الدلالة اي ظني الدلالة   متنافيا الظاهر بان يشتمل احدهما على حكم ايجابي والآخر على حكم
سلبي واما المتوافقان في الحكم كقولك اكرم بني تميم اكرم بني تميم الطوال فيجب العمل بهما الا ان
حكم البعض وقع مرتين اما لكثرة الاهتمام به او لغرض آخر ولا اعرف خلافا في ذلك عندنا   الا ان يعلم
تاريخهما وذلك بان يكون في لفظ احد الخبرين ما يشعر بالمتقدم او التاخر او بان يضاف احدهما الى
وقت او حال يعلم بها ذلك او بان يكون زمان احد الروايتين متقدما على زمان الآخر او بان
يخبر صحابي بتقدم احدهما على الآخر   والاول اما مقترنان قيل هذا لا يكاد يوجد الا ان يريد
بالمقارن المتاخر او المتقدم الموصولين فيخرج عنهما المتقدم او المتاخر وقيل هذا انما يتصور في
فعل خاص له عليه السلام مع قول عام   بلا خلاف يؤبه به من الوبه قال في القاموس لا يوبه له وبه
لا يابه به وفي بعض النسخ يعبا به قال فيه ايضا ما اعبا بفلان ما ابالي قال المص في الحاشية هو
اشارة الى ما نقل في النهاية عن بعض من شذ من الجمهور من المخالفة في ذلك اشهر اقول ولعل ذلك
ما نقل عن اصول الحنفية من ان حكم المقارنة وحكم الجهل بالتاريخ واحد وهو ان حكم العام ثابت
في غير افراد الخاص والتعارض واقع في قدر ما تناوله الخاص فيجب الترجيح بدليل آخر   كان مستحقا تخصيصا

قوله فاما ان يعلم تاريخهما

كما ذهب اليه صاحب المنهاج لان التخصيص انما هو دفع للحكم في بعض الافراد وبيان لعدم ثبوته وارادته من
الخطاب بالعام وورود الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام يقتضي ثبوت العمل في جميع افراده
والخاص رفعه عن بعضها وهذا معنى النسخ اقول هذا انما يتم عند اقتضاء شيء من العمل بالعام واما عند
ورود الخاص في اول اوقات العمل به فلا الا عند من لم يجوز تاخير البيان عن وقت الخطاب الى
وقت الحاجة وحمل قوله بعد حضور وقت العمل على الاول وادراج الثاني في قوله وان كان قبله بعيد
جدا لان ضمير قبله يعود الى وقت العمل ثم المراد بكون الخاص ناسخا للعام ح انه ناسخ له مطلقا
او لما تناوله لا مع بقاء حكمه الباقي بحاله على اختلاف المذهبين ولم تصرح هنا بتفصيل لا يخلو من وجه
وهو ان العام كله منسوخ ان غير رفع البعض حكم الباقي بحيث متى فعل لم يكن له حكم في الشرع ولم يجر
مجرى فعله قبل الرفع كنقص الركعتين من اربع فانه يغير حكم الركعتين الاوليين لوروده التسليم
بعدهما والا فذلك البعض منسوخ دون الكل كاسقاط عشرة من الثمانين في حد القذف
مثلا قوله وبين رادله لانتفاء التخصيص والنسخ عندهم اعني المقارنة ووقوع الخاص بعد حضور وقت
العمل بالعام والمستفاد من ظاهر هذا الكلام انهم يردون الخاص ح بالكلية ولا يبعد ان يقال انهما
بمنزلة الخبرين المتعارضين فيرجح احدهما بوجه من وجوه الترجيحات   وعزاه بالعين المهملة والزاي
المعجمة اي نسبه   وهو الظاهر من كلام علم الهدى ليس في الذريعة ما يدل على ان مذهبه في
هذا القسم هو النسخ غير هذا القول بناء العام على الخاص له شروط لا بد من اعتباره وهو ان يكونا وا
واردين معا والحال واحدة لا تقدم احدهما على الآخر تقتضي عندهم النسخ فلا بد من تقدير المقارنة
انت خبير بان هذا على تقدير دلالته على ان مذهبه النسخ لا يختص بصورة التاخير بل يجري في صورة
التقديم ايضا   لنا انهما دليلان قال المص من الادلة على ما صرنا اليه انه لو لم يخصص العام
المتاخر بالخاص المتقدم لبطل القاطع بالمحتمل واللازم منتف اما الملازمة فلان دلالة الخاص
على مدلوله قاطع ودلالة العام على مدلوله محتمل لجواز ان يراد به الخاص فلو لم يخص العام ح
بل ابطلنا به الخاص كنا ابطلنا القاطع بالمحتمل واما بطلان اللازم فالعقل يقضي به قضاء اوليا

وانما عدلنا عنه في الاصل لانه لا يتم الا في بعض صور المعارضة وهي ما يكون الخاص فيه خاليا من
جهة عموم ليكون قاطع الدلالة اذ لو كان له عموم من جهة اخرى لم يلزم كونه قطعيا فليتامل اشهر
اقول الخاص وان كان عاما في نفسه محتمل لتخصيصه ببعض الافراد دلالته على ثبوت الحكم في بعض الافراد
لفرد ما في الجملة قطعية والعام وان كان دلالته ايضا على ثبوت الحكم في بعض الافراد قطعية دلالته على عمومه
وثبوته في جميعها ظنية لاحتمال التخصيص فاذن اذا عمل بعموم العام بالكلية بحيث لا يتناول فردا اصلا
فلزم بطلان القاطع بالمحتمل واذا عمل بالخاص لزم بطلان ما هو ظني اعني العموم لا ما هو قطعي اعني
دلالته على بعض الافراد   وما يقال كما نقل عنه ان هذا الاعتراض لا نهاية على التحرير
استدلاله لمثبتها على ما صار اليه كما حكينا عنه ولم يجب عنه ولا يخفى من عجب اشهر اقول الظاهر ان هذا
الاعتراض نقض تفصيلي اذ هو منع لقوله وهو اي عند ذينك المحذورين بتقريره لا نم ان التخصيص
العام اهون من تخصيص الخاص وانما يكون اهون لو لم يكن النسخ تخصيصا ايضا ولكنه تخصيص في
الازمان فليس التخصيص باعيان العام اولى من التخصيص في ازمان الخاص كما ادعاه المستدل وتقرير
الجواب ان النسخ مرجوح بالنسبة الى التخصيص لا مساغ لانكاره اما اولا فلما مر من ان النسخ رفع للحكم
بالكلية والتخصيص لدلالة العام على بعض افراده وهو اهون واما ثانيا فلما سيجيء من ان النسخ لا رفع وانما
هو دفع والدفع اهون من الرفع ثم انه لما كان مدار الاعتراض على تسمية النسخ تخصيصا تصدى
للفرق بقوله ومجرد اشتراك النسخ والتخصيص بالمعنى المعروف وهو قصر العام على بعض افراده في مسمى
التخصيص لا يقتضي المساواة بينهما عند التعارض لان التخصيص بالمعنى المعروف اغلب من النسخ كما
يشهد به الاستقراء ويصدقه المثل المشهور فعند التعارض بينهما وجب المصير الى ما هو اغلب واكثر
بالضرورة   لما بيناه من اولويته اه اشارة اما الى ما ذكره اولا من الدليل على اولوية التخصيص
بالنسبة الى النسخ او الى ما ذكره في الجواب من ان التخصيص اغلب واكثر من النسخ   لان النسخ
رفع الخ توضيحه ان النسخ رفع الحكم بعد استقراره والتخصيص دفع له قبل استقراره ولا ريب في ان دفع غير
المستقر اهون من دفع المستقر لا يقال الحكم اما مقيد بغاية او مؤبد وعلى التقديرين لا رفع

لبطل الخاص م

نسخ م

فيه اما على الاول فلان الحكم بخلاف ذلك الحكم بعد تلك الغاية لا يكون رفعا كمن يقول صم الى يوم العيد ثم
يقول يوم العيد لا تصم اذ ليس فيه رفع قطعا واما على الثاني فلان الحكم المؤبد لا يجوز رفعه للزوم اذ حاصله انه
مؤبد ليس بمؤبد لانا نقول الحق المختار قسم ثالث وهو ان الموصوف بالحكم مقيد بالتابيد واما الحكم فلا يكون
مقيدا بالغاية ولا مؤبدا بل مطلقا فيمكن رفعه وابطال استمراره وتحصيله ان قولهم صم رمضان ابدا
يحتمل ابدا قيد الرمضان لا لوجوب الصوم ومعناه ان صوم كل شهر من شهر رمضان الى الابد واجب.
فالحكم غير مقيد للوجوب بالاستمرار الى الابد ورفع وجوب الصوم معناه عدم استمراره لا يكون مناقضا
له ان قيد التابيد لنفس الفعل ورفع التابيد انما هو للحكم لا للفعل فلا تناقض وبتاخر وصف كونه
بيانا الاصوب ان يقول ويقارن وصف كونه بيانا علله بانه لا يجيز تاخير البيان لعل المقصود
انه لا يجيز تاخير وصف البيانية عن ذات الموصوف ولو كان الخاص المتقدم بيانا للعام المتاخر لزم
اتصافه بالبيانية عند ورود العام لا قبله فيلزم تاخير البيانية عن البيان وح لا يحتاج الى التوجيه الذي
ذكره المص والجواب عن هذا التعليل على هذا التوجيه ان تاخير وصف البيانية عن البيان من حيث انه
بيان لا يجوز والخاص قبل ورود العام ليس بيانا بل هو بيان عند ورود العام والبيانية لا يتاخر عنه
وكانه يريد اي كان الشيخ يريد بعدم جواز تاخير البيان عدم جواز اخلاء العام عند ارادة التخصيص
من مخصص مقارن له فعبر عن عدم المقارنة بالتاخير تسمية للازم باسم الملزوم ويرد على هذا
التوجيه ان مذهب الشيخ في صورة تاخير الخاص مطلقا سواء كان قبل حضور الوقت او بعده هو
النسخ والا فلا معنى له اي وان لم يرد بذلك التعليل ما ذكرناه من التوجيه فتعليله باطل اذ لا معنى
لجعل صورة تقديم الخاص من تاخير البيان لان الخاص لو كان بيانا لكان من باب تقديم البيان
فكان الحق في التعليل انه لا يجوز تقديم البيان لا يكون البيان متاخرا اي غير مقارن لان
الخاص المتقدم موجود حين ورود العام مباين له فالمبين من حيث هو مبين مقارن له وان
كان ذاته متقدما عليه وعندنا انه يعمل بالخاص تاركه لظهر سر العدول عن البناء على
الخاص الى العمل بالخاص من كلام القيد وكذا سر ابهام الاقسام اي اقول السر في ذلك ان

العمل بالخاص يشمل ما اذا كان الخاص متاخرا عن العام وقعا بعد حضور وقت العمل به فانه ح يعمل بالخاص
لانه ناسخ ولا يبنى العام على الخاص لان البناء انما هو اذا كان الخاص بيانا وانما قال عندنا لان الخاص
عند الجهل بالتاريخ على مذهب ابي حنيفة والحاجبي متردد بين كونه منسوخا ومخصصا لاحتمال التقدم
على العام وتاخره عنه فيسقط قطعا عندهما في قدر ما تناولاه الا الى الترجيح لاحدهما والمراد بالباقي الاقسام
الباقية تقدم الخاص وتاخره واقترانه للعام ان ورد قبل حضور وقته حاصله ان الخاص
المتاخر اما ان يكون وروده قبل حضور وقت العمل او بعده وعلى التقديرين اما ان يكون العام
والخاص قطعيين او ظنيين او يكون الاول ظنيا والثاني قطعيا او بالعكس فهذه اقسام ثمانية حاصلة
من ضرب الاثنين في الاربع والخاص في اربعة منها وهي جميع الصور القبلية الحاصلة مع ملاحظة
الاربع مخصص وفي ثلثة منها وهي الصور البعدية الحاصلة مع ملاحظة الثلثة الاول ناسخ مقبول وفي
واحدة منها وهي البعدية مع الاخير ناسخ مردود اذ لا يجوز نسخ القطعي بالظني فقد تردد الخاص مع
جهل التاريخ بين ان يكون مخصصا للعام وبين ان يكون ناسخا مقبولا وبين ان يكون ناسخا
مردودا فكيف يقدم والحال هذه على العام وسلطان المحققين هنا كلام حاصله انك ان اردت بقطعية
العام قطعية باعتبار السند او باعتبار الدلالة فعدم جواز نسخه بالظني مم لان النسخ تخصيص في الازمان
ودلالته عليها ظنية وان اردت بها قطعية باعتبار شمول جميع الازمان فيرد ان التخصيص ايضا كذلك
لو كانت دلالته على جميع الافراد قطعية فلا وجه للفرق بينهما اقول قد عرفت غير مرة ان التخصيص اهون
من النسخ فتجويز تخصيص القطعي بالظني لا يستلزم تجويز نسخه به واحتمال التخصيص مطلقا اي غير
معلق على ورود الخاص قبل وقت العمل وهذا اوضح من المنع كما ستعرفه فمع جهل ذلك اي فمع الجهل بتقدم
الخاص على وقت العمل وتاخره عنه لكون التاريخ مجهولا لا يعلم حصول شرط النسخ وهو تاخره والاصل عدمه
لان وقت العمل متاخر عن العام قطعا والاصل عدم تاخر الخاص عن العام لان حدوثه وان اقتضى
تاخره لكنه معارض بحدوث العام ايضا فالاصل عدم التاخر عن ذلك الوقت ايضا وبهذا التقرير
اندفع ما اورده سلطان المحققين من ان الاصل يقتضي حصول الشرط لان الخاص حادث والاصل

تاخر الحادث فليتامل فالاشتراط انما هو في العدول عنه لا اليه تفريع على المتقدم وتنبيه له اي اذا كان التخصيص
مقدما على النسخ عند التردد بينهما ولا يصار الى النسخ الا حيث يمتنع التخصيص كان في صورة تاخر الخاص عن
وقت العمل بالعام كان الاشتراط انما هو في العدول عن التخصيص الى النسخ الا حيث يمتنع التخصيص كما في
صورة لا عن النسخ الى التخصيص فحصل قوله لانا نقول الى آخره ان الشرط انما هو للنسخ دون التخصيص بل
التخصيص واجب المصير اليه عند عدم العلم بحصول المانع منه ومن البين انه مع جهل التاريخ لا يعلم حصول
المانع فهذه منع لقول المعارض احتمال التخصيص مشروط بورود الخاص قبل حضور وقت العمل فاندفع ما
اورده سلطان المحققين من ان هذا الجواب عدول عن الجواب المذكور اولا وتغيير له لا تتميم
له فلا ينفع في تصحيحه ان صح فهو جواب آخر ولئن سلمنا فالتساوي للاحتمالين اي احتمال
النسخ واحتمال التخصيص وذلك على ان يكون التخصيص ايضا مشروطا مثل النسخ اذ ما عداه وهو لان
يكون العام والخاص قطعيين او ظنيين او يكون العام قطعيا والخاص ظنيا انما يتصور في النبوي
منها الحصر ممنوع اذ الظاهر ان النسخ يوجد في اخبار الائمة ايضا لان النبي صلى الله عليه وسلم وصيه كل ما انزل اليه
مثل الناسخ والمنسوخ وغيرهما فكما انهما يوجدان فيما نسب الى النبي صلى الله عليه وسلم صريحا كذلك يوجدان في اخبار
خلفائه لا من حيث انها اخبارهم ليرد ان النسخ لا يعقل الا بعد انقطاع الوحي بل من حيث ان اخبارهم
في الحقيقة اخباره صلى الله عليه وسلم التوقف عن البناء واليه ميل عيسى بن ابان والكرخي وابي عبد الله البصري
كما صرح به في الذريعة في القسم السابق اي في القسم السابق على القسم الرابع يعني القسم
الثالث وهو ان يتقدم الخاص على العام ووجهه اي وجه التوقف بعد ملاحظة البناء على
مذهبهم هناك وهو ان الخاص المتقدم منسوخ ظاهر لدوران الخاص عند الجهل بالتاريخ بين ان
يكون مخصصا لاحتمال الاقتران والبعدية او منسوخا لاحتمال القبلية ولا ترجيح لاحدهما الا بدليل
فان قلت الخاص حادث والاصل تاخره قلت العام ايضا حادث والاصل تاخره واعلم ان في
قول المص بظهور وجه التوقف هنا لا فيما سبق تحكم وهو ما دل على شايع في جنسه اي هو ما دل
على فرد شايع اي محتمل الصدق على افراد كثيرة مندرجة في جنس ذلك الفرد وهو مفهوم كلي الصدق عليه

وعلى غيره من تلك الافراد الكثيرة والى هذا التفسير اشار المص بقوله المعنى كونه هي المدلول حصة محتملة لحصص كثيرة
اي محتملة الصدق عليها لكون تلك الحصة من الحصص المندرجة تحت امر مشترك بينها وبين الحصص السوابق قال
انما فسرنا الشايع بالحصة ليندفع ما قد يتوهم من ظاهر كثير من العبارات ان المطلق ما يراد به الحقيقة
من حيث هي هي وذلك لان الاحكام انما يتعلق بالافراد لا بالمفهومات اشتهر اقول هذا التوجيه لا يجري
في ظاهر عبارة المص لان الماهية ليست شايعة في جنسها ثم اقول دخل في هذا الحد نحو رجل وحيوان
فان الاول دل على فرد محتمل لافراد كثيرة بطريق البدل مندرجة كلها تحت مفهوم رجل والثاني دل على حصة
من الحيوان محتملة لحصة في ضمن الانسان والحصة في ضمن الفرس ولغيرهما مندرجة كلها تحت مفهوم الحيوان
المشترك بينها وكذا دخل فيها المعهود الذهني مثل اشتر اللحم فانه ايضا مطلق وخرج عنه ما ليس له شيوع
بل له تعيين شخصي اما بحسب الوضع والاستعمال كالاعلام او بحسب الاستعمال فقط كالمضمرات والمبهمات
او تعيين نوعي كالاسد والاسامة فان كل منهما يدل بالوضع على حقيقة الحيوان المفترس مع الاشارة
الى تعينها والفرق بينهما ان الاشارة الى التعيين في علم الجنس مستفاد من جوهر اللفظ وفي اسم الجنس
المعرف مستفاد من اللام فمفهوم المركب من اسد ولام التعريف هو مفهوم اسامة وحدها او تعيين
حصة من الكلي كالمعهود بالعهد الخارجي نحو فعصى فرعون الرسول او تعيين عموم كالمعرف بلام الاستغراق
اذ جميع الافراد لا يحتمل صدقه على كثيرة فهو ما يدل لا على شايع في جنسه دخل فيه كل ما خرج عن
حد المطلق وانما لم يقل فهو ما لا يدل على شايع في جنسه لئلا ينقض عكسه بالمهملات وهو ما اخرج
عن شياع قيل بين المعنيين عموم من وجه لصدق الاول على زيد دون الثاني والثاني على رقبة مؤمنة
دون الاول وصدقهما على هذا الرجل وكذا بين المطلق والمعنى الثاني لصدقهما على رقبة
مؤمنة وتفارقهما في رقبة وهذا الرجل واما بين المطلق والمقيد بالمعنى الاول فمباينة فقد ظهر مما ذكرنا
ان ازالة الشياع اعم من ان يكون بالكلية او بوجه ما ودل عليه ايضا التنكير في قول المص عن شياع
فقوله مثل رقبة مؤمنة للتمثيل اذ له فرد آخر غير متناول الكثرة اصلا والاصطلاح الشايع
في المقيد هو الاطلاق الثاني لقايل ان يقول ان اريد بالمطلق المقابل للمقيد بهذا المعنى ما لم يخرج

من شياع صدق على مثل زيد وعمرو وغيرهما من الاعلام المشخصة وان اريد به المعنى المذكور اولا لم يصح
التقابل لصدقهما على مثل رقبة مؤمنة كما مر ويمكن ان يجاب بان المراد ما ابقى على شيوعه فليتامل
فاما ان يختلف حكمهما المراد بالحكم هنا هو المسند دون الحكم الشرعي والنسبة واطلاق الحكم عليه
شايع بوجه من الوجوه فالاتفاقا اى لا بوجه البيان ولا بوجه النسخ وادعى اكثر الاصوليين الاتفاق
عليه ونقل الشهيد الثاني في قواعده خلافا عند اتحاد الموجب ونسبه الشيخ بهاء الملة والدين في حاشيته
على الزبدة الى الكثرات فيه ولهذا احملوا اليد في التيمم على ما اخره المرفق لتقييدها به في الوضوء مع
اتحاد الموجب وهو الحدث الا في مثل اه المراد به مثل كل ما اختلف فيه الحكمان اذا بان يكون
حكم المطلق امرا وحكم المقيد نهيا او توقف حكم المطلق على حكم المقيد فيحمل المطلق على المقيد لكن لا لا على منطوقه
بل على مفهومه نحو ان ظاهرت فاعتق رقبة ولا تملك رقبة كافرة فانه يجب ان يقيد الرقبة بعدم
الكفر لان عتاقها يتوقف على ملكيتها وملكيتها يتوقف على عدم كفرها فاعتاقها يتوقف على عدم
كفرها فانه يقيد المطلق بنفي الكفر انما قال بنفي الكفر ولم يقل بالايمان للاشارة الى ان معنى حمل
المطلق على المقيد تقييده بذلك المقيد حسب ما يقتضيه المقام اثباتا ونفيا فاندفع ما قيل من ان
القيد هو الكفر والمقيد لم يقيد به بل بنقيضه وهو الايمان والظاهر ان المالك حكمين
الاولى ان يقول والظاهر ان الاعتاق والملك حكمين لان الحكم هو الاعتاق والظاهر موجب له وربما
يدفع ذلك بحمله على حذف المضاف اى حكم الظهار او يختلف لا تفاوة في صورة اختلاف الموجب
بين ان يكون الحكمان مثبتين او منفيين او مختلفين ولذلك اعرض عن ذكر هذا التفصيل كما اعرض
عن ذكر المختلفين في صورة الاتحاد فيحمل المطلق على المقيد اجماعا يعني يعمل بالمقيد ويؤثر في المطلق
قيده ظاهرا والحمل هو البيان ولا يصح دعوى الاجماع عليه لان القول بالنسخ كما ذكره معروف وهذا
الاجماع نقله العلامة في نهايته واشار اليه الامدي وربما يعطي كلام بعضهم ان قائلا بالعكس وهو المقيد
يحمل على المطلق بحمل القيد على الاولوية والحق ان هذا القول لم يعرف انتسابه الى احد على انه
لو عرف فكان شاذا نادرا مخالفا للاجماع فان قلت يجب ان المطلق بمنزلة العام في افادة

الثور

الشمول الا ان شمول المطلق بطريق البدل وشمول العام بطريق التناول فان المقيد بمنزلة
الخاص وقد صرحوا بان العام والخاص اذا كانا مثبتين يعمل بهما لعدم التعارض بينهما فيجب ان
يكون المطلق والمقيد مثلهما والا فالفرق بينهما قلت اولا الاجماع فارق وثانيا ان مدلول المطلق فرد
من الافراد لا بعينه ومدلول المقيد فرد معين فصار المقيد قرينة لما هو مراد بالمطلق بخلاف العام
فان مدلوله جميع الافراد لا بعضها على الاجمال ليكون الخاص معينا له ومما يتفرع على هذا الاصل حمل
ضرورة مسحات مطلقة على خبر دل على المسح بثلثة احجار بارادة تعدد الالة في الاول
فلا يكفي واحد ذو جهات ومنه حمل وضع اليد في خبر التيمم وهو مطلق على الضرب وهو مقيد اذ هو وضع
مع اعتماد دون العكس كما قالوا اغفله منهم عن هذه القاعدة وكونه بيانا لا نسخا اه اريد بكونه بيانا
دلالته على ان المراد بالمطلق عند التخاطب هو المقيد وبكونه نسخا دلالته على رفع حكم الاطلاق المقيد
للخروج عن العهدة باى فرد كان لان العمل بالمقيد يلزم منه العمل بالمطلق لان العمل بالمطلق
هو العمل بفرد من افراده والمقيد يتضمن ايها فالعمل به يستلزم العمل بها وفيه نظر اما اولا فلان المراد
بالمطلق فرد لا بعينه دون الماهية من حيث هي كما مر واما ثانيا فلان المراد بامر المطلق وجوب
ايجاد الماهية وبامر المقيد وجوب ايجاد القيد ولا منافاة بينهما قطعا فلا يكون العمل بالمقيد
موجبا للتجوز في المطلق ولا العكس فلا يصح على هذا التوجيه قول المص وهو جيد الى آخره بخلاف ما اذا
كان المراد بالمطلق فردا ما لا بعينه فان الامر يدل على ايجاب العمل باى فرد كان ولا ريب في
ان العمل بالمقيد يصرفه عن ظاهره ويجعله مجازا وهو جيد الا ان هذا الاستدلال جيد لان
لم يحتمل التجوز في المقيد بارادة الندب منه بمعنى انه افضل افراد المطلق او بارادة الوجوب التخيير
بينه وبين غيره من افراد المطلق والفرق بينهما ان الافضلية ملحوظة في الاول دون الثاني واحتمل
التجوز في المقيد على احد الوجهين ولكنه يكون مرجوحا بالنسبة الى التجوز في المطلق بحمله على المقيد
فان حمل المطلق على المقيد ح متعين لعدم المعارض الراجح او المساوي واحتمال التجوز في المطلق واحتماله
في المقيد فيشكل الحكم بترجيح المطلق المجاز على المقيد المجاز بل يحصل التعارض بينهما فتساقطان

قوله كم

ويبقى المطلق سليما عن المعارض فيعمل به وتحصوله ان هذا الاستدلال موقوف على كون الامر في المقيد محمولا
على الوجوب العيني وهو ممنوع لجواز حمله على الندب مجازا بمعنى انه افضل افراد المطلق ولو سلم فحمله على
العيني ممنوع لجواز حمله على الوجوب التخييري مجازا والامر بالمطلق على التقديرين محمول على اطلاقه وقرينة
له نعم لو ثبت ان التجوز في المطلق راجح على التجوز في المقيد باحد الوجهين ثم الاستدلال اما مع تساويهما
فلا بل يبقى المطلق على اطلاقه وقد يجاب بان حمل الامر بالمقيد على الندب مجاز قطعا وحمل المطلق
على المقيد ليس بمجاز ولو اتى بالمقيد قبل الامر به كان ممتثلا على ان ارادة التخيير من الامر بالمقيد
لا يخرج من بعد لانه لا يدل على الافراد فضلا عن التخيير فيها وقد اشار الى هذا الاشكال العلامة
في نهايته الى اشكال التعارض بين المجازين واجاب بانه لا بد لترجيح احدهما من مرجح والمرجح لمجاز المطلق
لان حمله على المقيد يحصل تعين البراءة والخروج عن العهدة لانه ان كان مكلفا بالمقيد فهو المامور
وان كان مكلفا بالمطلق فهو متضمن للمامور به بخلاف حمله على اطلاقه والاتيان بفرد آخر غير المقيد
انه لا يحصل معه تعين البراءة لجواز ان يكون المامور به هو المقيد وقد اخذه بعضهم الاستدلال
الحاجبي وبعض متاخري اصحابنا اذ لا ابهام من غير التعرض للاشكال وجعلوا ثانيا ما ذكره العلامة في الجواب عنه
دليلا مستقلا على حمل المطلق على المقيد وهو كما ترى غير سديد لان الدليل الاول لا يتم بدون ضم
الثاني اليه والا لورد الاشكال وليس تخصيصه نحو المؤمنة تخصيصا اراد بالتخصيص هنا المعنى
اللغوي الشامل للتقييد والتعبير عن التقييد بالتخصيص ايماء الى ما هو المقصود من رجوع احدهما
الى الآخر فحكمه حكم التخصيص اى حكم التقييد حكم التخصيص في كونه دفعا للحكم لا نسخا في كونه رفعا واورد
عليه بان ثبوت الحكم في الاخراج لا يوجب ثبوته في الحكم لان بينهما فرقا آخر يقتضي اختلافهما فيه
لان في التقييد حكما شرعيا لم يكن ثابتا في المطلق وهو وجوب ايمان الرقبة فلا يجوز ان يكون
بيانا للمطلق فوجب ان يكون ناسخا له بالضرورة فهو حكم شرعي رفع حكما شرعيا آخر وهو جواز
اعتاق الكافرة بخلاف الخاص فانه يدل على بعض ما يتناوله العام فجاز ان يكون بيانا فلا يجوز
حمله على النسخ مع جواز حمله على التخصيص الذي هو اهون ويمكن دفعه بان الحكم الذي يدل عليه المقيد

الى

ليس الا وجوب الاقتصار عليه والخاص مثله في ذلك فلا فرق بينهما من هذه الجهة فلا يتفاوت الحكم فيهما
فكما ان الخاص المتاخر لا فيه نظر من وجهين احدهما انه ان اراد ان الخاص المتاخر مطلقا سواء
كان قبل حضور وقت العمل بالعام او بعده بيان للعام لا ناسخ فهو ممنوع لانه قد صرح بقا ان
الخاص المتاخر عن الوقت ناسخ وان اراد ان الخاص المتاخر عن العام قبل وقت العمل به بيان فهو
مسلم لكن اللازم هو ان المقيد المتاخر اذا وقع قبل وقت العمل بالمطلق بيان لا مطلقا وهو في المقيد
لم يقل بهذا التفصيل وثانيهما ان العام والخاص ان اعتبرهما مثبتين فالقوم كلهم يعملون بهما جميعا
ولا يحملون احدهما على الآخر وان اعتبرهما متنافيين فلا يصح قياس المطلق والمقيد المثبتين عليهما
وهو فرع الدلالة بيان لبطلان اللازم ولم يتمسك له بان المجاز خلاف الاصل كما تمسك به قطب
المحققين لئلا يرد عليه ان المجاز خير من النسخ والمراد بالدلالة الدلالة على وجه الارادة بخصوصه كما
يدل عليه قوله لكان المراد بالمقيد وقوله لا دلالة على مقيد خاص فلا يرد عليه ما اورده بعض الافاضل
من ان انتفاء الدلالة ممنوع لان المطلق له دلالة على كل مقيد مندرج تحته نعم يمكن نقضه بالعام والخاص
فما هو جوابه فهو جوابنا والجواب ان المعنى المجازي كما في الحاشية بجواب المشهور بين القوم هو
ان اللازم لهم اذا تقدم المقيد فانهم يقولون ان المراد بالمطلق ح المقيد فيجب دلالته عليه مجازا وايضا
فانه لازم لهم في تقييد الرقبة بالسلامة مجازا فما هو جوابكم في الصورتين فهو جوابنا وفرق فيه بان
جوابهم في الصورة الاولى ان تقدم المقيد ربما يصلح قرينة لانتقال الذهن من المطلق الى المقيد وهو
المعنى بالدلالة عند علماء الاصول والبيان وفي الثانية انهم لا يسلمون تناول الرقبة لما يكون ناقصا
في كونه رقبة وهو فايت جنس المنفعة حتى يكون دلالتها على السليمة مجازا ولو سلم فانتقال الذهن
من المطلق الى الكامل ظاهر الا مدفع له وانت تعلم ان شيئا من الجوابين لا يمكن ان يجاب به في موضع
النزاع فلذلك لم يتعرض للجواب المشهور اقول قوله فانه لازم لهم في تقييد الرقبة بالسلامة مجازا
نقض اجمالي مثل الاول تقريره انهم يقيدون الرقبة بالسلامة عن العيوب مع ان اللفظ لا دلالة
له عليها لانه يتناول لها وللمعيبة قال بعض الافاضل الفرق بين النقضين ان الثاني لا اصل الدليل والاول

بالمطلق ح

لمقدمته   مثل ان يقول في كفارة الظهار ثم ان في الحاشية المشهور هنا التمثيل بلا تعتق مكاتبا لا تعتق
مكاتبا كافرا وليس على ما ينبغي لانه من تخصيص العام لا من تقييد المطلق اقول عدوله عن المثال المشهور
الى المثال المذكور والتقييد بعدم قصد الاستغراق ليصير المثال من تقييد المطلق ويحصل التخلص عما
اورده البعض على المشهور من انه تخصيص العام لا من تقييد المطلق بناء على ان النكرة في سياق النفي
تفيد العموم فيتوجه عليه ما اورده سلطان المحققين اولا من انه على هذا التقدير يصير مفاد المطلق
المنفي لا تعتق مكاتبا من المكاتبين لا على سبيل البدل والاجمال من غير قصد الى الاستغراق والعموم فيكفي
لامتثاله عدم عتق فرد واحد من المكاتبين فقط ويحتمل ح ان قوله لا تعتق مكاتبا كافرا بيانا لهذا
الفرد المنفي فمن اين يحصل الحكم بعدم اجزاء اعتاق المكاتب اصلا كما قالوا في حكم هذه المسئلة سيما مع
اعتبار مفهوم الصفة في قوله لا تعتق المكاتب الكافر فانه يدل على صحة غير الكافر فظهر مما ذكرنا ان حكم المسئلة
لو لم يكن من تخصيص العام فمحل التامل والنظر لولا الاجماع وثانيا من ان الفرار من كون اللام للاستغراق
كانه يجعل المثال في تقييد المطلق واخراجه من العموم ولا يخفى ان اللام شاد اخلته على المنفي وعلى تقدير
كونها للاستغراق لا يصير النفي عاما ولا يفيد الكلام عموم النفي بل نفي العموم ويكون تحققه وصدقه بنفي
فرد ما من الافراد فلا وجه لنفي الاستغراق اقول يمكن ان يتكلف ويدفع الاول بان الاحتمال المذكور
احتمال لا يصار اليه لوقوع الاجماع على خلافه كما صرح به ولان حمل نفي المقيد على نفي المطلق يوجب جواز
العمل بهما اذ يجوز ح العمل بنفي المقيد كما يجوز العمل بنفي فرد آخر للمطلق بخلاف العكس فانه لا يجوز ح
الا العمل بنفي المقيد فان قلت هذا لا يجري في الاثبات ايضا وهم صرحوا بالخلاف حيث حملوا المطلق
على المقيد قلت لو لم يكن في الاثبات اجماع على ما صاروا اليه لكان حكمه حكم النفي ايضا الا يرى ان
المطلق والمقيد بمنزلة العام والخاص وقد صرحوا بانهما اذا كانا مثبتين وجب العمل بهما فكان
ينبغي ان يكون المطلق والمقيد اذا كانا مثبتين كذلك الا ان الاجماع صار فارقا بينهما ثم ان حكم
هذه المسئلة واللازم من العمل بنفي المطلق على سبيل البدل لان النهي عن الاشياء على سبيل البدل
يوجب عدم الاجزاء كذلك وهذا هو المراد بقوله فلا يجزي اعتاق المكاتب اصلا اي لا كافرا ولا غيره

على سبيل

على سبيل البدل ولا ريب في صحة هذا التفريع ح كيف لا وهو مثل المثال المعدول اليه في انه يفيد نفي العموم
واما مفهوم الصفة فعلى تقدير حجيته انما يعمل عند عدم معارضته بما هو اقوى وههنا قد عارضه الاجماع
ويمكن دفع الثاني بان استغراق اللام يمكن اعتباره بوجهين احدهما اعتباره قبل ورود النفي وهو
ح قيد في الكلام والنفي يعود اليه فيفيد الكلام نفي العموم وثانيهما اعتباره بعد وروده في النفي ح
قيد فيه والاستغراق يعود اليه فيفيد عموم النفي في الكلام المقيد ويرجع تارة الى القيد وتارة الى المقيد
واخرى الى المجموع ولما لم يكن المثال المعدول اليه من باب تقييد المطلق الا باعتبار الاول تعرض
المص الى نفي ارادة اعتبار الثاني بقوله حيث لم يقصد الاستغراق اي لم يقصد استغراق النفي وعمومه
اذ المثال على تقدير قصده من تخصيص العموم لا من تقييد المطلق فان قلت ما ذكرت من الوجهين يجري
في المثال المشهور ايضا فما الفائدة في العدول عنه قلت اعتبار الاول لا يجري في المثال المشهور لان
استغراق النكرة الواقعة في سياق النفي لا يتصور حصوله قبل ورود النفي فالمثال المشهور نص في
التخصيص بخلاف المعدول اليه   لعدم المقتضي له لان العمل بالمطلق لا يوجب طرح المقيد ولانه
لو قال اوجبت عليكم في كفارة القتل رقبة مؤمنة وفي الظهار رقبة مطلقا اي رقبة كانت لم يكن
احدهما مناقضا للآخر فلا يكون تقييد احدهما مقتضيا لتقييد الآخر   وذهب كثير من مخالفينا
ح نقل عن اكثر الشافعية ان المطلق في هذا القسم يحمل على المقيد ان اقتضى القياس تقييده بان وجد
علة التقييد مشتركا فيهما كزيادة القرينة في المثال المذكور مثلا وذلك لان القياس دليل شرعي فلو
حملناه عليه لكنا عاملين بالمطلق والمقيد والقياس ح ولو لم نحمل لزم ترك احدهما مع زيادة وهي الترك
القياس ايضا والاصل عدم الترك فضلا عن الزيادة وان لم يقتض القياس تقييده لا يقيد المطلق
لعدم دليل يقتضيه كالصوم في كفارة الظهار وكفارة اليمين فانه لما ورد في احدهما التتابع دون
الآخر ولم توجد علة التقييد مشتركة بينهما حمل كل واحد منهما على ما ورد وهو باطل لانه لا يلزم من عدم الحمل
ترك احدهما الظهور ان كلا من احدهما معمول به في بابه على ما ورد غاية ما في الباب انه لزم عدم العمل
بالقياس ونحن نلتزمه   وربما نقل عن شذوذ من الشافعية ان يحمل المطلق على المقيد

مطلقا سواء تحقق بينهما جامع اولا لان كلام الله تعم واحد بعضه يفسر بعضا وهو باطل ايضا لانه ان اراد
به كلامه الازلي فنمنع عدم ثبوته بردا ولا ان الكلام ليس فيه وثانيا انه يختلف باختلاف المتعلقات
فلا يلزم من تعلقه باحد المختلفين بنحو الاطلاق تعلقه بالآخر كذلك لزم ان يكون امره ونهيه باحد
المختلفين امرا ونهيا بالجميع وان اراد به العبارة الدالة عليه فلا خفاء في كثرتها وجملها فان فيها العام
والخاص والظاهر والمؤول والمجمل والمبين وغيرها فلم لا يجوز فيها الاطلاق والتقييد على انه قد يعرف بثبوتها
في بعض الصور المجمل ما لم يتضح دلالته المراد بحسب قرينة المقام حيث ان الكلام في الموضوعات
بل في المستعملات هو ان المجمل ماله دلالة وهي غير واضحة فلا يصدق الحد على المجمل والكان المفهوم من هذه
العبارة اعم منه لان انتفاء اتضاح الدلالة اعم من ان يكون لانتفاء الدلالة او لانتفاء الاتضاح ثم الدلالة
اعم من ان يكون لفظية او عقلية حقيقة او مجازية لان الاجمال قد يكون في الفعل ودلالته عقلية
وفي المجاز حيث تعدد المجازات مع عدم قرينة معينة لاحدها مع تعذر ارادة الحقيقة سواء كان
معنى الحقيقي مفهوما كليا مشتركا بين تلك المجازات كالكلي اذا اريد به واحد من افراده بعينه من غير قرينة
معينة لزم تحقق الصارف عن الحقيقة اولا كما في سائر المجازات لا يقال الحد يصدق على لفظ يراد به معناه
المجازي مع عدم صارف عن الحقيقة اذ دلالته على المراد غير واضحة وقد صرحوا بانه ليس بمجمل فلا يكون الحد
مانعا لانا نقول المذكور في الحد عدم اتضاح الدلالة بشرط لا عدم اتضاح الدلالة على المراد وهذا اللفظ دلالته
واضحة وان لم يكن على المراد فلا يصدق الحد عليه على انه لو كان المراد نفي اتضاح الدلالة على المراد لعلنا
دلالة هذا اللفظ على المراد واضحة لان المراد اعم من ان يكون مراد بحسب الواقع او بحسب قانون الاستعمال
وقانون استعمال اللفظ في المعنى بلا نصب قرينة صارفة عن الحقيقة يقتضي ان يكون المراد هو الحقيقة
دون المجاز فيصدق على هذا اللفظ ان دلالته واضحة على ما هو المراد بحسب القانون وان لم يكن
مراد بحسب الواقع هذا عند من قال بانه ليس بمجمل واما من قال بانه مجمل فلا حاجة له الى هذه التكلفات
على وجه وقوعه كما اذا صلى النبي صلى الله عليه وسلم صلوة ولم يظهر وجهها من الوجوب والندب وكما اذا قام
من الركعة الثانية من غير تشهد فانه يحتمل الجواز والسهو واما اللفظ المركب فالاجمال في اللفظ

الحاصل

اما من حيث انه مركب من الغير اي من الاجزاء او من حيث انه مركب مع الغير او لاشيء من الحيثيتين فالثالث
هو الاجمال في المفرد كالمشترك فانه لا خفاء في اجماله بعد الاستعمال وان لم يعتبر تركيبه والاول هو الاجمال
في المركب من حيث انه مركب كما في قوله تعم وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة
فنصف ما فرضتم الا ان يعفون او يعفو الذي بيده عقدة النكاح من حيث هو لتردده بين الزوج
فرجع كل المهر الى الزوجة وبين ولي الزوجة فيعود كله الى الزوج والثاني هو الاجمال في مرجع الضمير والمخصوص
والمخصوص بمجهول فانه لا يتصور الاجمال بدون اعتبار تركيبهما مع المرجع والمجهول فالاجمال فيهما في
المفرد ولكن بشرط انضمامهما مع الغير ولذا جعلهما من اقسام الاجمال في المركب ومثله الاجمال في المجازات
المتساوية مع تعذر الحقيقة لان الاجمال فيها لا يتصور بدون ملاحظة التركيب الذي لا يمكن الحكم
بتعذر الحقيقة بدونه وانما اعتبر تساوي المجازات لانه اذا كان احدها راجحا دل اللفظ عليه
دلالة ظاهرة وذلك الرجحان يكون اما لان البعض اقرب الى الحقيقة كما في العام المخصوص فان كل الباقي
اقرب الى الحقيقة من بعضه او لانه اظهر عرفا كقوله حرمت عليكم الميتة اي اكلها فان تقديره اظهر
من تقدير البيع او شرب الالبان او نحوهما او نحو ذلك كالمخصوص بمجهول سواء كان المخصص متصل
كما ذكره او منفصل كقولك هذا العام مخصوص فلا اجمال لان دلالته واضحة وان لم يكن على المراد
هنا وقدم الحقيقة الى الاشاجع الاشاجع جمع اشجع بفتح الهمزة او كسرها وهو اصل الاصبع الذي يتصل
بعصب ظاهر الكف والى الزند موصل طرف الزراع في الكف وليس يجري نوضيح لكون اليد
مشتركا لفظيا بين كل العضو وكل جزء مذكور منه اذ لو ثبت ذلك لكان بينهما وبين الاوف من المحققين بالكل
لتفاوته في عدم الاطلاق على الابعاض واللازم باطل قطع يده قد يجاب بان القطع هنا بمعنى الابانة
والتجوز انما وقع في اليد لان المراد بها ذلك البعض المبان موقوف على ضميمة القرينة والقرينة على
الاطلاقات المذكورة هي الغاية فان ذلك بمجرده لا يقتضي الاجمال يعني بمجرد كون استعمال
اليد في الابعاض متعارفا من غير اثبات ان ذلك الاثبات حقيقة لا يقتضي الاجمال فيها
مطلقا اي تحد حاجة من المجمل مطلقا نحو القول المذكور سواء كان الفعل المنفي شرعيا او لا وسواء كان

لغويا اذ الحكم واحد اولا لنا ان ثبت كونه حقيقة شرعية يعني ان ثبت كون لفظ الصلوة والصوم
والنكاح حقيقة شرعية في الصحيح منها دون الفاسد كان معناه لا صلوة صحيحة ولا نكاح صحيحا الا بكذا
وكان دالا على ان الفاتحة جزء البيت والولاية شرط لتحقق الحقيقة ونفي المسمى وهو الحقيقة الشرعية
ح حكمي باعتبار انتفاء الجزء او الشرط وقد اخبر الشارع به فتعين للارادة لان الاصل ان يحمل كلام
الشارع على حقيقته بلا مانع فلا اجمال ولا يجوز حمله على نفي الصحة لانه ينافي الغرض المذكور وهو كون هذه الالفاظ
حقيقة شرعية في الصحة كان متعينا ايضا اي كان نفي الحقيقة العرفية يعني نفي الفائدة متعينا
ايضا كما ان نفي الحقيقة الشرعية كان متعينا في الغرض المذكور لوجوب حمل الكلام على الامر المتعارف فهو كذلك
ولو فرض انتفاؤه ايضا اي لو فرض انتفاء الحقيقة العرفية والشرعية كليهما وكان نفي الحقيقة غير مقصود
لتحققها فلا بد من اضمار ليضاف النفي اليه حذرا من اهمال اللفظ وكل واحد من نفي الصحة ونفي الكمال
يصلح لذلك ولكن الاول اقرب الى نفي الحقيقة لمشاركتهما في نفي الجدوى اي الفائدة في عدم جميع الصفات
بخلاف نفي الكمال فانه ليس بهذه المشابهة فكان ابعد وارتكاب اقرب المجازين الى الحقيقة اولى
من ارتكاب ابعدهما فلا اجمال واعترض بان المجاز تابع للدلالة على الحقيقة فاذا انتفت انتفى
المجاز ايضا لوجوب انتفاء الفرع عند انتفاء الاصل والجواب ان المنفي هو الارادة دون الدلالة
والفرق بينهما ظاهر لا يقال هذا اثبات اللغة بالترجيح اي هذا المذكور من اثبات اولوية بعض
الاحتمالات والحكم بان اللفظ مستعمل فيه اثبات للغة بالترجيح الذي هو بيان الاولوية وهو باطل لانكم منعتموه
في اللغويات وقلتم طريقها النقل فقط وليس منه اي ليس هذا الذي ذكرنا من اثبات اللغة بالترجيح
اذ ما قلنا اللفظ موضوع لكذا لاجل الاولوية بل قلنا احد المجازات مرجح على غيره بكثرة تعارفه لقربه
الى الحقيقة دون ذلك الغير وهذا جائز بالاتفاق لكونه قاعدة ممهدة عند جميع ارباب الاصول قال
قال قطب المحققين لا ينبغي ان يحمل التعارف على تعارف الشرع او اللغة اذ التقدير انتفاء العرفين
بل ينبغي ان يحمل على عرف الاصوليين واورد عليه بعض الافاضل ان ذلك كلام يأباه التأمل فان
كلام الشارع لا يرد على ما هو مصطلح قوم نشأوا بعده بل الجواب ان المراد تعارف الاستعمال

المجازي لمثل هذا الكلام وهو لا ينافي انتفاء العرفين ولذلك يقال هو كالعدم يريد ان
يبين وجه المشابهة التي هي العلاقة المصححة للمجاز ليظهر ان منه ذلك ليس من باب اللغة بالترجيح اثبات ثم
بل من باب المجازات المعتبرة عند اهل اللغة احتج الاولون يعني احتج الاولون بان عرف
المتشرعة في مثله مما نفي فيه الفعل صريحا مختلف فيفهم منه نفي الصحة تارة اي لا صلوة صحيحة ويفهم
منه نفي الكمال اخرى اي لا صلوة كاملة الا بكذا فكان اللفظ متساويا فيهما مترددا بينهما ولزم الاجمال
والجواب ان اختلاف عرفهم وفهمهم ممنوع ولو سلم فانما هو باعتبار اختلاف فهم فانه اهل هو ظاهر في
الصحة او في الكمال فذهب طائفة الى الاول وطائفة الى الثاني فعلى هذا كل صاحب مذهب يحمله على ما هو الظاهر عنده
ولا تردد فهو ظاهر عندهما لا مجمل الا انه ظاهر عند كل طائفة في شيء ولو تنزلنا الى التسليم
فيه نظر لان تسليم التردد يستلزم تسليم المساواة اذ لا تردد مع رجحان احدهما فمنع المساواة
بعده من قبيل منع اللازم مع تسليم الملزوم وهو غير معقول اللهم الا ان يكون عدم التردد مستندا
بان كل واحدة من الطائفتين لا يجوز حمل اللفظ على ما ذهب اليه الاخرى اصلا فتسليمه باعتبار
تجويز كل منهما حمله على ما ذهب اليه الاخرى في الجملة فمتوجه منع تساويهما الا ان هذا مع كونه تكلفا
ينافي قوله ظاهرا في الصحة او في الكمال والمناسب ح ان يقول النص بدل ظاهر والجواب ظاهر
ما قلناه قد سناه اي في الجواب عن حجة الاولين لتقرره انا لا نم ان له محملين عند جميع بل الحكم عند كل طائفة
فلا اجمال عندهما ولو سلم فكون الاحتمالين متساويين ممنوع بل نفي الاجزاء اقرب الى الحقيقة لان
الفعل الذي ليس بصحيح اقرب الى المعدوم من الفعل الصحيح الذي ليس بكامل وحمل اللفظ على اقرب
المجازات اولى في التحريم المضاف الى الاعيان وكذا في التحليل المضاف اليها نحو احلت لكم بهيمة
الانعام وانا احللنا لك ازواجك واليوم احل لكم الطيبات الى غير ذلك وكذا في الوجوب والندب
المضافين اليها انما هو تحريم الفعل المقصود من ذلك الا ان المقصود منه الفعل فذلك
اشارة الى المذكور من الاعيان والا كان منه لتحريم الفعل فذلك اشارة الى المضاف الى الاعيان
ولا يخفى ان المقصود من العين قد يكون افعالا كثيرة فاما ان يقدر واحد لا بعينه بناء على ان

مايقدر للضرورة يقدر بقدرها فيلزم الاجمال وتخصيص كلام المصنف بما عدا هذه الصورة واما ان يقدر الجميع حذرا
من الترجيح بلا مرجح كما قالوا في لام الحقيقة في مقام الخطابي فلا اجمال والاصح هو الثاني لئلا يلزم فوات
المقصود ويمكن حمل كلام المصنف على هذا ايضا بان يريد بالفعل المقصود اعم من الواحد والاكتفاء
بمثال الواحد اقتصار على اقل المراتب   فاذا قيل حرم عليكم الخ اشارة الى الف لا على سبيل
التفصيل وذلك في قوله فهم ذلك لف بعد النشر لان ذلك اللف المفصل على سبيل الاجمال وهذا النوع
من اللف هو ان يذكر متعدد على التفصيل ثم يذكر ما لكل واحد بعده بذكر ذلك المتعدد على الاجمال فيقع
النشر بين لفين احدهما مفصل والآخر مجمل لطيف مسلكه غريب منهجه كما تقول ضربت زيدا او
اعطيت عمروا وخرجت من بلد كذا للتاديب والاكرام ومخافة الشر فعلت ذلك اي ذلك المقصود
المذكور من الضرب والاعطاء والخروج   فهم ذلك سابقا الى الفهم عرفا اشارة الى ان مثل
ذلك وان كان مجازا في اللغة حقيقة في العرف حتى انهم يفهمون هذا المعنى من غير تقدير لفعل في
نظم الكلام ولو تنزلنا عن كونه حقيقة عرفية لوجب حمل اللفظ عليه ايضا لانه راجح على غيره من المجازات
ولا يمكن اضمار الجميع تفصيلا انه اما ان يقدر جميع ما يمكن تعلقه بالعين من الافعال والتصرفات
او لا يقدر شيء منها او يقدر بعض معين او غير معين والثلثة الاول باطلة فتعين الرابع وهو الاجمال اما
بطلان الاول فلانه افراط وتجاوز عن الحد لان ما يقدر لضرورة تصحيح اللفظ يقدر بقدرها واما بطلان
الثاني فلانه يلزم اهمال اللفظ وهو غير مناسب لكلام الحكيم هذا اذا لم يرد تعلق التحريم بالفعل اصلا
واما اذا اريد تعلقه به لكن لا باعتبار تقديره في نظم الكلام بل باعتبار انه اطلق العين عليه
من باب اطلاق المحل على الحال كما ذهب اليه بعض الحنفية فيعود الكلام الى هذا الاطلاق ويجري
فيه الاحتمالات الاربعة المذكورة والكل باطل غير الاخيرة واما الثالث فلعدم دليل على خصوصية
شيء منها فيلزم الترجيح بلا مرجح ولقائل ان يقول كما ان في الاول محذور التجاوز عن قدر
الضرورة كذلك في الرابع محذور الاجمال فلا وجه لترجيح الرابع على الاول لا يقال اضمار البعض
لا يفضي الى التعطيل ولا الى اللفظ مطلقا لامكان معرفة تعيين مدلوله بدليل آخر واما محذور اضمار

الجميع

الجميع فلازم مطلقا والتزام المحذور الدائم اقبح من التزام المحذور الذي لا يدوم لانا نقول ذلك
معارض بان اضمار الجميع اولى من اضمار البعض لان الاضمار في اللغة اكثر من الاجمال كما صرح به
الآمدي واعلم ان النزاع انما هو فيما اذا كان الفعل الصالح للتقدير متعددا واما اذا كان واحدا
كما في قوله واسئل القرية فلا اجمال اتفاقا كما صرح به الفاضل التستري   وينقسم كالمجمل اي ينقسم
المبين بالكسر كالمجمل الى الاقسام المذكورة وعود الضمير الى المبين بالفتح بناء في الامثلة المذكورة
لتلك الاقسام قال بعض المحققين تشبيه المبين بالكسر بالمجمل غير ملايم والمبين هو الملايم هو تشبيه
المبين بالفتح به وايضا البيان بالمفرد لم يذكره احد من الاصوليين اقول انت تعلم ان غير
ملايم غير ملايم اذا المتغاير ان اذا اشتركا في امر صح تشبيه احدهما بالآخر وان البيان بالمفرد
وان لم يذكروه صريحا مندرج في البيان في القول الذي ذكروه لان القول اعم من ان يكون
مفردا او مركبا على ان ذلك احتمال عقلي اذ يجوز ان يكون المفرد مخصصا باحد معنيي المشترك
فيتبين ذلك المشترك بذلك المفرد ولا فساد فيه   على الاصح وهو الاصح لان مشاهدة
افعاله اعم من الصلوة والحج وغيرهما ادل على معرفة تفاصيلهما من الاخبار عنهما بالقول لان الذائق
ليس الخبر كالمعاينة واذا كان الفعل ادل كان البيان به اولى ولا نزاع فهو جائز اما الوقوع فلما
سيجيء من بيان الصلوة والحج بالفعل   ولبعض الناس خلاف في الفعل قال الفعل اطول من
القول فلو بين به لزم تاخير البيان مع امكان تعجيله وهو باطل والجواب لا نم ان الفعل اطول من
القول بل قد يعكس كما ترى في فعل الركعتين وبيان ما فيهما بالقول من الافعال والاذكار والتروك
والشرايط فان ما يقع فيه الثاني من الزمان اكثر مما يقع فيه الاول بكثير ولو سلم فلا نم لزوم تاخير
البيان اما لان التاخير انما يتحقق اذا لم يشرع عقيب الامكان وهذا قد شرع فيه واتمام الفعل هو لذلك
يستدعي زمانا ومثله لا يسمى تاخيرا واما لان التاخير انما يلزم لو لم يكن كل جزء من اجزاء الفعل يصلح
ان يكون بيانا لكل جزء من اجزاء المجمل واما اذا صلح فلا لان ما يكون متاخرا من الاجزاء يكون
للشروع في بيان الجزء الآخر من الفعل فلئن سلم فالتاخير بلا غرض لا يجوز واما معه كما فيما نحن فيه

وهو سلوك اقوى الطريقين فهو جائز على ان تاخر البيان انما يمتنع عن وقت الحاجة وهذا لم يتاخر عنه فيجوز
في ظاهر الوجهين ذلك الوجه الآخر انها ليست بيانًا للاولى وانما هي ابتداء التكليف حيث تعنتوا
وسألوا وقد بالغ السيد المرتضى في الاحتجاج على انها بيان واطال القول في ذلك في الذريعة
كقوله صلوا كما رايتموني اصلي ان قلت بم عرفتم ان البيان هو فعله عدو ونهين القولين كما ذهب
اليه بعضهم قلت عرفنا ذلك بانهما لا يشملان على تعريف شيء من الصلوة والحج على انهما يحتاجان الى البيان
لتحقق الاجمال فيهما ولم يقع بعدهما قول بينهما فبانهما انما هو بالقول لا الفعل وبذلك ايضًا يتم المطلوب
لا خلاف بين اهل العدل في وجهه وراء الاجماع ان التاخير عن وقت الحاجة تكليف بما لا يطاق
اذ هو في ذلك الوقت مكلف بالاتيان بالمراد مع انه غير عالم به وهو محال والعموم لو كان باقيًا
قد عرفت في المطلب الثالث ان السيد ذهب الى انه ليس في اللغة صيغة تدل على العموم وحده بحيث لو اطلقت
على غيره كانت مجازًا بل كل ما يدعى فيه العموم من الالفاظ فهو عنده مشترك في اللغة بينه وبين الخصوص لكنه
نقل في عرف الشرع الى العموم اذا عرفت هذا فنقول مقصوده هنا ان ما يدعى فيه العموم لو كان باقيًا على اصل
اللغة في ان ما هو ظاهر اي عند طائفة في الشرع او في بادي الراي يحتمل كاحتمال الخصوص لكنه مشترك بينهما
جاز تاخير بيانه لانه في حكم المجمل واذا انتقل في عرف الشرع الى وجوب الاستغراق فلا يجوز تاخير بيانه وتحصله
ان لفظ العام لو كان مستعملًا في اللغة جاز التاخير ولو كان مستعملًا في الشرع لم يجز بعد انعام النظر
من انعم فيه اذا زاد وبالغ والمراد هنا امعان النظر حقه ان الاجماع من الكل واقع قال في الحاشية نقل
الاجماع كذلك ايضًا من العلامة الغزالي في المستصفى وادعى معه وجوب تاخير الناسخ فضلًا عن حسنه
مع ما فيه من البعد يعني رد على العلامة في الحكم بوجوب اقتران بيان المنسوخ بامور الاول انه مستبعد الثاني
انه مخالف لما هو معروف بينهم من اشتراط تاخيره والعدول عن المعروف الى المستبعد مستبعد الثالث
انه مخالف لحكم لنفسه ايضًا لانه جوز تاخير بيان المنسوخ شرطًا لتحقق النسخ فهذا الحكم اما غفلة منه او عدول
عن اشتراط التاخير وكلاهما بعيد واما ما يوجهه بعبارة السيد رحمه الله فلا يمكن ان يقال من ان المخالفة
بين العلامة والسيد في امرين آخرين من بعد جهة النسخ فلا يصح قولك وللاتحاد وجه بنظر الى اخره تقرير

الدفع ان كلام السيد في الاحتجاج يشعر بالموافقة في كلا الوجهين يعني انه ايضًا عمم المنع لكن حاله ظاهر وكشى بالبيان
الاجمالي هو القول الاول وهو جواز تاخير البيان اجمالًا وتفصيلًا في المجمل والظاهر الى وقت الحاجة
كعزم المكلف وتوطين النفس اورد عليه الغزالي بان مثل هذا يتصور في خطاب العربي بالزنجية
مع الكلم لا يجوزونه بيان ذلك ان المخاطب وان لم يفهم شيئًا يعلم ان خطاب الحكيم لا يكون عبثًا فيستعد ويوطن
نفسه كما ذكرت ولا فرق بين الامرين قال السيد في الذريعة وللقائل ان يفرق بينهما بان المخاطب بالمجمل
يفصل بين انواع الخطاب وضروبه وانما يلتبس عليه تفصيل ما تعلق الامر به بخلاف الخطاب بالزنجية فانه لا
يفصل المخاطب بين كونه امرًا او نهيًا او خبرًا او استفهامًا او عرضًا او تمنيًا او شتمًا او قذفًا او مدحًا او ذمًا
فائدة مظنة الاستعداد والتوطين وايضًا فاخير العلم لا فيه شيء وهو ان الخصم انما يجعل العلم بالفعل في انه
وصفه شرطًا لصحة التكليف وهو يتحقق في صورة تاخير الاقدار واعتباره لا يوجب اعتبار الاقدار الا
اذا كان اعتباره لاجل حصول القدرة عليه من باب حلين الخطاب وليس كذلك لفظ موضوع للحقيقة
اراد بها الحقيقة الشرعية لان لفظ العام عنده حقيقة في العموم شرعًا لا لغة لان المخاطب بالمجمل لا يريد
هذا ظاهر في نحو المشترك واما في المتواطي فلا الا ان يقال هو مستعمل في معناه الاصلي والخصوصية مستفادة
من القرينة الا ان جواز التاخير يعني ان جواز التاخير يقتضي ان يكون المتكلم قد دل على شيء بلفظ
لا يصح قصد ذلك الشيء بذلك اللفظ لان لفظ العموم مع تجرده عن القرينة المخصوصة يقتضي الاستغراق فاذا
خاطب به مجردًا عنها فان دل به على الخصوص فقد دل على ما لا يفيده وهو غير صحيح وان دل به على العموم فقد
دل به على ما لا يريده وهو ايضًا غير صحيح فان قيل انما يستقر التوضيح ان المتكلم لم يدل بالعام المجرد قبل
وقت العمل على العموم ولا على الخصوص بل دل عليهما في وقت الحاجة لانه ان ذكر فيه البيان فقد دل على الخصوص
وان لم يذكر فقد دل على العموم فلا يرد شيء من المحذورين قلنا التوضيح حضور زمان الحاجة ليس بمؤثر
في دلالة اللفظ على معناه بالضرورة فان دل اللفظ على العموم فيه عند تجرده عن البيان فانما يدل لشيء
يرجع اليه يعني الوضع وهو متحقق قبل وقت الحاجة فالمحذور باق بحاله على ان وقت الحاجة الخ
جواب اخر عن السؤال المذكور تقريره لو صح استقرار الدلالة عند وقت الحاجة لصح فيما له وقت الحاجة من

من الخطاب التكليفي واما غيره من الاخبار التي ليس لها وقت حاجة لزم جواز التاخير دائمًا وهذا يؤدي الى
سقوط الاستفادة من الكلام ثم اذا اتم الدليل الثاني في هذا القسم بطل جواز التاخير مطلقًا لعدم القائل
بالفصل والجواب ان الحصر ممنوع لان للاخبار ايضًا وقت الحاجة وهو زمان صدور الخطاب
لان المخاطب محتاج الى فهم مدلوله والحاصل ان الغرض من الاخبار هو الافهام فقط ومن التكليف
هو العمل فكما ان وقت العمل وقت الحاجة كذلك وقت القاء الخبر في الاخبار خارج عن محل النزاع لانه لا
يجوز تاخير البيان عن وقت الحاجة اتفاقًا واورد بعض المحققين على قوله وهذا يؤدي الى سقوط الاستفادة
من الكلام بانه ان اراد سقوط الاستفادة من الكلام دائمًا فممنوع اذ ربما يحصل الافادة ويستقر
في مستقبل الاوقات كما في وقت الحاجة في التكليفات وان اراد سقوطها الى ذلك الوقت
فلا فرق بين التكليفات والاخبار في هذا الزمان فان جاز في كليهما والا فلا اقول يمكن ان يقال
نحن نختار الاول ونقول اذا لم يكن للاخبار وقت الحاجة فاي وقت فرض من الاوقات المستقبلة
يجوز التاخير فيه فيلزم سقوط الاستفادة دائمًا وحصول الافادة والبيان في بعض الاوقات وفي
بعض الاخبار اتفاقًا من غير وجوب لا ينافيه وانما ينافيه لو كان المراد سقوط الاستفادة في جميع
الاخبار الثالث ان الخطاب في الفرق بين الادلة الثلثة بعد اشتراكها في ان المقصود اثبات
المطلب الا ان نقيضه ان مناط الاول انه يقبح من الحكيم حمل اللفظ على المجاز بلا قرينة ومناط الثاني
انه يلزم ان يدل المتكلم على شيء بوجه غير صحيح ومناط الثالث انه يلزم ان لا يكون العام مفيدًا للمخاطب
مطلقًا سواء كان اريد منه الخاص او العام لان تجويز التبيين والتخصيص يخرجه عن الافادة
وهذه المفاسد انما نشأت من تجويز تاخير البيان اذ مع عدمه يحمل العام على عمومه عند
عدم اقترانه به ولا يرد شيء منها ولا يستفيد في هذه الحالة شيئًا اي لا خصوصًا لعدم
البيان ولا عمومًا لتجويز ان يكون مخصوصًا ويبين له في الاستقبال قال بعض المحشين لا يخفى ورود
هذا في المجمل مع انه قائل بجوازه فيه وكان مراده الالزام اي مع انكم تقولون باستفادة العموم
من الفاظ العموم قبل ورود المبين اقول فيه اولًا ان هذا وما سيذكره المصنف من الجواب من

هذا الدليل واحد وثانيًا ان الخصم لا يقول باستفادة العموم قبل وقت الحاجة بل العموم والخصوص عنده وبيان
م لان وقت الحاجة بمنزلة آخر الخطاب في وجوب التوقف الى اوان ادراكه كما سيصرح المصنف فلا يتم الالزام
على اقبح الوجوه اما الاول فلانهم قالوا بالوقف مع اعترافهم ببطلانه بخلاف اصحاب الوقف فانهم يقولون به
ويدعون صحته واما الثاني فلان قولهم بالوقف مناف لما ذهبوا اليه من ان لفظ العموم مستغرق بظاهره والجواب
عن الاول ان الوقف الذي قالوا به هو الوقف قبل وقت الحاجة والوقف الذي اعترفوا ببطلانه هو الوقف
بعده فلا يلزمهم القول بما اعترفوا ببطلانه وعن الثاني انهم يقولون لفظ العموم مستغرق بظاهره في وقت
الحاجة عند عدم المخصص لا قبله فلا منافاة ولتقريره ان من شرط المنسوخ الحكم يعني من شرط المنسوخ
ان لا يقترن به ما يدل على الغاية والا لعد موقتًا لا منسوخًا وهو ظاهر في الدوام وبعد ورود الناسخ
يعلم ان المراد خلاف ذلك الظاهر فقد استعمل اللفظ في خلاف ظاهره من غير بيان فما هو
جوابكم فهو جوابنا فرارًا عن هذا المحذور وهو ان فر عن محذور النقض بجعل المنسوخ من قبيل
ما نحن فيه في وجوب اقتران البيان به لكن يرد عليه محذور آخر وهو ان هذا مناف للمجمل في
باب النسخ شرطًا لتحققه من وجوب تاخير بيانه وهل هذا الا تهافت ادعى الاجماع على خلاف
هذه المقالة يعني ان السيد ادعى الاجماع على انه لا يجب اقتران بيان النسخ به وجعل جواز تاخير بيانه
نقضًا على المانع من تاخير بيان المجمل وقد غفل ان مثل هذا النقض يتوجه على مذهبه من منع تاخير
بيان الظاهر كما سيعرفه واراد بذلك غاية معينة فيه نظر لان هذا الكلام صريح في ان الحكم
في المنسوخ مقيد بغاية في حال الخطاب فيرد عليه ان الحكم بخلاف ذلك الحكم فيما بعد تلك الغاية لا
يكون نسخًا بل هو تخصيص وهذا مذهب من انكر النسخ كابي مسلم الاصفهاني الا ان يقال المغيا
في علم الله تعالى ليس مثل المغيا في اللفظ والاصحاب يجعلون الاول نسخًا والثاني تخصيصًا وابو مسلم لا
يفرق بينهما ويجعل الجميع تخصيصًا كما صرح به صاحب النقود وفيه بعد شيء يظهر بالرجوع الى ما ذكرناه آنفًا
فان قالوا لا حاجة بهم يعني ان المكلف في المنسوخ معلوم بنفس الخطاب ذاتًا وصفة والمجهول
انما هو غيره وهو ما يمكن ان يقع بعد غاية النسخ فبيان مدة النسخ بيان لما لا يجب فعله فلا حاجة اليه

فى وقت الخطاب بخلاف المجمل فان المكلف بخبر معلوم نفس الخطاب فى اتا دحقه فيانه بيان الملكب فعله
وتعيين لصفاته فلا يجوز تركه حاين الخطاب   لانكم توجبون اى يعنى انكم تعتمدون فى ايجاب البيان
على امر يرجع الى نفس الخطاب وهو حسنه الحاصل من البيان لان الخطاب الحسن ما علم فوائده اذ هو قبحه
الناشى من عدمه لان الخطاب الغير المفيد قبيح ولا تعتمدون فيه على امر يرجع الى ازالة علة المكلف
فى الفعل وهى تمكنه من الفعل المتوقف على البيان اذ مع عدمه المفضى الى الجهل بذات الفعل وصفاته
لا يتمكن منه فان كنتم انما تمنعون من تاخير البيان لامر يرجع الى التعلق والتمكن من الفعل فمع كون
هذا خلاف مذهبكم معتمدكم يرد عليكم النقض بوجه آخر وهو انكم تجيزون ان يكون المكلف فى حال
الخطاب غير قادر ولا متمكن بالآلات وذلك ابلغ فى دفع التمكن من فقد العلم بصفة الفعل ومميزاته
المعينة له فتجويز هذا دون ذاك تحكم والا كان امتناعكم من تاخير البيان لامر يرجع الى الوجوب حسن
الخطاب فى ان المخاطب لا بد ان يكون له طريق الى العلم بجميع فوائده كما هو المعتمد عندكم فيرد ان هذه
ينقض بمدة الفعل وغايته اذ هى مقصودة من الخطاب وغير معلومة فيجوز هذا دون ذاك تحكم ايضا
ولقائل ان يقول اذا كان المراد من الخطاب معلوما كما فى المنسوخ لان ثبوت الحكم لجميع الازمان معلوم و
وثبوته فى بعض الازمان غير معلوم لا يجب اقتران البيان بحصول العلم ببعض الفوائد قطعا واما اذا
لم يكن شىء من المراد معلوما كما فيما نحن فيه فوجب اقتران البيان به لئلا يصير الخطاب قبيحا من جميع
الوجوه فان قلت الخطاب بالمجمل ايضا دال على بعض الفوائد دون بعض كما صرح به الناقض قلت نعم
لكن الفرق ليس فى مجرد الدلالة بل فى الدلالة على وجه الارادة ولا شك ان هذه موجودة فى المنسوخ
دون المجمل   قال مواضع الامتياز بين النزر بهام النزاره مصدر نزر الشىء بالضم ينزر
اذا قل والمقصود ان مواضع الامتياز بين التقديرين قليلة وذلك لانك تضع فى موضع المجمل الواقع
فى تقرير السيد لفظ العام المخصوص فى تقرير النقض عليه تامل تعرف   واما ثانيا فبالحل اى منع
بقول المستدل ولا يجوز ان يخاطب الحكيم بلفظ له حقيقة وهو لا يريدها من غير ان يدل فى حال
خطابه انه متجوز بحصه انه ان اراد بعدم جواز ذلك فى وقت الحاجة فلا نزاع فيه وان اراد قبله

فهو ممنوع وانما كان لقائل ان يقول منع المقدمة المثبتة بالدليل حيث قال المستدل ولا اشكال فى قبح ذلك
غير معقول اشار الى دفعه بقوله وما يتخيل ومحصله ان دعوى القبح ان لم يستند الى دليل فلا يسمع وان
استند اليه ولا يتصور غير لزوم الاغراء بالجهل فهو ممنوع لان الاغراء انما يحصل حيث ينتفى احتمال
ارادة الخصوص مجازا او انتفاؤه فيما قبل وقت الحاجة موقوف على ثبوت منع التاخير مطلقا اجمالا او تفصيلا
وقد فرضنا عدم ثبوته فالاحتمال باق فلا اغراء واورد عليه بعض المحققين ان احتمال التجوز احتمالا مرجوحا
لا يدفع الاغراء بناء على ظاهر الكلام اذ الاصل عدم المخصص ومنع الظهور مكابرة وان جوز تاخير البيان
وورود المخصص اذ الاصل عدم حدوث الحادث وما ذكر من قولهم ان الاصل الحقيقة مخصوص بوقت
الحاجة فمما لم يقل به احدهم يمكن ان يقال لا اف دفع هذا الاغراء بجواز حصول مصلحة فيها اقول وقت
الحاجة عند القائلين بجواز التاخير بمنزلة آخر الخطاب كما يستفاد ذلك من تصفح كلامهم فكما ان العام
فى اول الخطاب موقوف الى آخره ولا يحمل على العموم بناء على ظهوره واصالة عدم المخصص وعدم
حدوث الحادث فكذا الى وقت الحاجة ومن هنا ظهر لك ان قوله مما لم يقل به احد يمكن دفعه
بان جميع الاصوليين قالوا العام يحمل على الحقيقة بعد تمام الكلام وهو وقت فوات القرينة واذا
جاز هذا فلم لا يجوز حمله عليها فى وقت الحاجة نعم لو نوقش فى وقت الحاجة بمنزلة آخر الخطاب فالبحث
هذا مع ان المانع مستظهر   فلم ينقل على المنع منه مطلقا اى لا فى المجمل ولا فى العام المخصوص
وانتفاؤه فيما قبل وقت ما قال بعض المحققين انتفاؤه مظنون مع عدم ثبوت المنع ايضا لان الاصل
عدم المخصص بعد الفراغ من الكلام والفحص قلت قد عرفت ان وقت الحاجة واخر الكلام بيان وجوب
التوقف   ولو كان بمجرد النطق الى قوله لم يجز ذلك اشارة الى تاخير القرينة عن وقت التلفظ بالمجاز
وتعقيب الجمل المتعددة بالاستثناء العائد الى الجميع والمراد بنا ما هو الآن المحرر لنا فى الخطاب
وقال بعض المحققين المستدل لم يقل ان مجرد النطق باللفظ يقتضى صرفه الى الحقيقة حتى يلزم الفساد
المذكور بل المقتضى لصرفه عدم نصب القرينة على المجاز بعد الفراغ من الكلام وقطعه وهذا غير جائز
فيما ذكرتم اقول قد عرفت بان مجرد التلفظ لا يوجب صرف اللفظ الى ظاهره بل قد يجب الانتظار

وقت ما فظاهر انه يجوز الانتظار الى آخر الخطاب كذلك يجوز الى وقت الحاجة ولا مدخل للقلة والكثرة فى ذلك
ومن ادعى الفرق فعليه البينة   وان لم يعلم ان الفصل قال بعض المحققين ان اعطاء العقل المكلف
فيما يستقل فيه العقل يكفى رافعا للاغراء بخلاف موضع النزاع اقول هذا ليس بمفيد لانه كما لا
اغراء هنا قبل اقامة الدليل العقلى على التخصيص كذلك لا اغراء فى محل النزاع قبل وقت الحاجة فتامل
قلنا فى موضع النزاع يعنى كما لا يجوز حمل العام على الحقيقة الا بعد الفحص كذلك لا يجوز حمل ما نحن فيه
على الحقيقة الا بعد وقت الحاجة والا فلا فرق بينهما قال بعض المحققين الفرق بينهما انا بعد الفحص فيما نحن
فيه عند السماع لم نطلع على المخصص لعدم وجوده فيلزم الاغراء بالجهل بخلاف ما اذا وجد المخصص فى
الواقع كما فى محل النزاع النقض فانا بعد الفحص نطلع عليه فلا يلزم الاغراء فيه فقد ظهر الفرق بينهما من
هذه الجهة والا كانا مشتركين فى عدم لزوم الاغراء من اول الامر اقول هذا الفرق موقوف على عدم
جواز التوقف فى حمله على الحقيقة الى وقت الحاجة وانه اول البحث   ولا فرق فى هذا الحكم بين
طويل الزمان وقصيره على ان زمان التاخير قد يكون اقصر من زمان طلب البيان فى الاصول
فهو يجرى مهلة النظر فى ان الجهل بالمراد ضرورى لا يمكن دفعه بخلاف محل النزاع فان الجهل بالمراد
فيه غير ضرورى لامكان دفعه بمقارنته البيان وحاصل الجواب ان الذى اشرنا اليه مثل زمان محل الزمانى
النزاع فى ان الجهل بالمراد غير ضرورى لامكان دفعه بمقارنته بيانه بالخطاب لا مثل زمان مهلة
النظر فى كون الجهل به ضروريا لعدم امكان دفعه الا بالنظر   وهو الذى نفيت الاشكال اى الخطاب
بماله حقيقة لم يردها المخاطب من غير دلالة ما نفيت الاشكال من قبحه فى تقرير الحجة فقد دفعت فيما
قررت عنه   قال قلت هذا الزمان مشترك من البين اى فان قلت زمان الرجوع الى الا
الاصول مشترك لكونه زمان مهلة النظر فى عدم التمكن من معرفة المراد فيه قلنا فاقبل مثل ذلك فى محل النزاع
فان زمان الخطاب الى زمان الحاجة مشترك والحاصل انه لا فرق بين الزمانين فالحكم بان احدهما مثل
زمان مهلة النظر دون الآخر تحكم فان قلت قوله فان قلت هذا الزمان مشترك نظير قول السيد فان
قالوا هذا الزمان اشترتم اليه فلم لم يجب بما اجاب السيد من ان الامر ليس كذلك اذ يكون قبلنا عليه

على وقف الظاهرة قلت فيه اشارة الى انه يمكن دفع ذلك القول بوجهين احدهما ما ذكره السيد وثانيهما
ما ذكره المصنف وتلميح الى كمال المناسبة بين الزمانين بحيث يستلزم دعوى الجهل الضرورى فى احدهما
دعواه فى الآخر ايضا فان قلت تجويز الجهل فى زمان قصير وهو زمان الرجوع الى الاصول لا يوجب
تجويزه فى زمان طويل وهو زمان الخطاب الى وقت الحاجة قلنا الظاهر انه لا فرق فى هذا الحكم بين قصر
الزمان وطوله على انه يمكن ان يكون زمان التاخير اقصر من زمان الرجوع   مع حال الخطاب مطلقا
اى كلما اريد به خلاف الظاهر حتى فى العام قبل وقت الحاجة   من الوجوه الثلثة وهى قبح قول الحكيم
افعل كذا مريدا للتهديد واقتل زيدا مريدا للضرب الشديد ورايت حمارا مريدا للبليد من غير دلالة
عليه   فانه يقال اى يعنى بردا لانم دلالة العرف على قبح تاخير القرينة عن وقت الخطاب فى كل ما اريد
به خلاف ظاهره نعم هى اى دلالة العرف على ذلك فى غير محل النزاع اعنى المجازات المنجزة موجودة ومجرد
اشتراكها لمحل النزاع فى مفهوم التجوز لا يقتضى التسوية فى جميع الاحكام لجواز الاختلاف فيهما باعتبار   بينهما
التنجيز وعدمه فلا يلزم من قبح التاخير فيها قبحه فيه   وهى الازجار عن الفعل المهدد عليه مقارن
للخطاب هذا مبنى على ان التهديد لا يكون الا منجزا وربما يؤيد ذلك تصريحهم بان العدول عن المضارع
الى الماضى فى قوله لئن اشركت ليحبطن عملك للتعريض بمن صدر عنهم الاشراك بانه قد حبطت اعمالهم لانه
لو اجرى الكلام على اصله لما كان للتعريض معنى اذ التعريض لمن لم يشرك بعد غير معقول فالتهديد الصريح
اولى بذلك فان تم ذلك تم هذا الجواب والا فالجواب فى الوجه الثلث عن الترديد المذكور جار فى هذا الوجه
ايضا   والوجه الثالث قال بعض المحققين لا يخفى ان المستدل لم يذكره من حيث انه محل النزاع بل ذكره تنظيرا
وقياسا فلا يضر منع كونه من محل النزاع بل لا بد من منع الجامع وابداء الفرق فالقول المتجه منع الجامع واظهار
الفرق لان مقصوده ان الوجه الثالث ليس من مشابهة محل النزاع فى شىء من الصفات التى يصلح ان
يكون جامعا فلا يصح قياسه عنه وبيان ذلك انه من قبيل الاخبار وليس له وقت حاجة يتصور التاخير
اليه بل وقت حاجتها مقارن للخطاب لان المقصود بها الافهام فيجب اقتران القرينة فيها بالخطاب
اتفاقا فظهر ان عدم وجوب الاقتران فى هذا الوجه وهو ان لا يتاخر البيان عن وقت الحاجة يعنى وقت

قوله

الافهام مقصودة في محل النزاع فظهر الفرق بينهما وليس لها وقت الحاجة اه الظاهر ان النفي يعود الى القيد
لان للاخبار ايضا وقت حاجة هي وقت الخطاب ويحتمل ان يعود الى المجموع ليصير ما لان قولنا رايت
حمارا بدون الدلالة على ارادة البليد يفيد تعلق الروية بالحمار الحقيقي وهو غير مطابق للواقع اذ الواقع
تعلق الرؤية بالبليد على ما هو التحقيق في تفسيره من عدم المطابقة للخارج اورد عليه بعض المحققين
بان هذا مشعر بانه لو فسر الكذب بعدم المطابقة للاعتقاد لم يكن كذبا وفيه نظر اذ المنظور في المطابقة
ان كان المفهوم الظاهر من الكلام يلزم كونه كذبا سواء اعتبر مطابقته مع الخارج او مع اعتقاد المتكلم وان كان
المنظور مراد المتكلم لم يلزم الكذب سواء اعتبر مطابقته مع ايهما كان فما ذكره لا حاصل له فتامل اقول
هذا الايراد لا مدفع له الا ان يتكلف ويقال تجريدها اريد منه خلاف الظاهر من الاخبار عن القرينة
لا يصيره كذبا على تقدير تفسيره بعدم المطابقة للاعتقاد بالنظر الى قانون اللغة فانه يقتضي
ان يكون مقصود المتكلم هو الظاهر عند انتفاء قرينة خلافه فالمفهوم الظاهر من الكلام مطابق للاعتقاد
بحسب القانون او يقال مقصود المص ان تجريد الاخبار عن القرينة يصيره كذبا على التحقيق المذكور
لا على تفسيره بعدم المطابقة للخارج مع الاعتقاد وبعدمها كما هو مذهب الجاحظ لان الكذب ح غير
متحقق لاحتمال ان يكون المتكلم معتقدا للمطابقة او لا يكون له اعتقاد اصلا او يقال ان مقصوده ان
تجريد بعض الاخبار يصيره كذبا على التحقيق المذكور وهو ما يجوز فيه قصد الظاهر وقصد خلافه جميعا كما
في قولنا فلان طويل النجاد فانه اذا قصدهما المتكلم ولم يتحقق الظاهر في الخارج كان تجريده عن القرينة
مقتضيا لكذبه بالنظر الى الظاهر على التحقيق المذكور لا على تفسيره بعدم المطابقة للاعتقاد لانه مطابق.
له ومن هذا التحقيق اي من التحقيق المذكور في محل حيث قال وتحقيقه انه لا ريب الخ يظهر الجواب عن
الدليل الثالث لان حاصل هذا التحقيق منع تحقق الدلالة قبل وقت الحاجة على شيء من العموم والخصوص
بل كل واحد منهما قبله محتمل والمراد انما يتحقق بعده بذكر القرينة وعدمها وهذا بعينه هو الجواب عن الثاني
لانا نقول لا دلالة قبل الحاجة بدون القرينة حتى يرد ما بين العموم والخصوص ويبطل كل واحد من شقي
الترديد بل الدلالة انما هي بعده قلنا ممنوع بعد ان يكون لفظ العموم مع تجرده عن القرينة

مقتضيا للاستغراق مسلم ولكن لا بد من بيان ان التجرد في اي محل يقتضيه فان جعلتم ذلك المحل وقت الخطاب
فكون التجرد مقتضيا لوح مم لانه المدعى والا فان ذلك المحل ما بين الخطاب وبين وقت الحاجة فكون التجرد مقتضيا
للاستغراق مسلم ولكن لا ينفعكم لان اقتضاءه للاستغراق ح على سبيل الاحتمال لجواز ارادة الخصوص فكل واحد
منهما محتمل لا دلالة له على خصوص احدهما بل المخاطب يدل به على الخصوص مع ضم القرينة التي ينصبها وقت الحاجة
وعلى العموم بدونها فبطل الترديد المذكور ولما كان محصل هذا الجواب ان الدلالة قبل وقت الحاجة غير مستقرة
والاستقرار يحصل بعده وكان السيد اشار اليه في تقرير الحجة بقوله فان قيل انما كونه دالا عند الحاجة واجاب
بان حضور زمان الحاجة ليس بمؤثر في دلالة اللفظ تعرض المص لدفعه بقوله لا مانع من تاثيره بمعنى انه ينقطع
به يريد ان الزمان ليس بمؤثر في استقرار الدلالة حقيقة بل المؤثر هو وجود القرينة وعدمها فيه فان الاول مؤثر
في استقرار الدلالة على الخصوص والثاني مؤثر في استقرار الدلالة على العموم الان وجودها وعدمها لما كان في زمان
الحاجة نسب التاثير اليه مجازا كما في ساير التاثيرات ولا مانع منه وبهذا يتضح فساد قوله لهادعى المستدل
ان دلالة اللفظ على العموم انما هي لا يرجع اليه من الوضع وذلك متحقق قبل وقت الحاجة فالدلالة متحققة قبله فلا اثر
لوقت الحاجة في الدلالة والجواب منع حصر سبب الدلالة في الوضع فقط بل السبب هو الوضع بشرط عدم جواز التجوز
وهذا انما يوجد بعد وقت الحاجة لا قبله فلا يحصل الدلالة الا بعده وهو غير ضاير لانه المذهب الحق عند
المص حيث صرح غير مرة بان العام قبل وقت الحاجة لا يدل على الخصوص ولا على العموم بل يدل بعده بضم القرينة
وعدمه ولا فيه خروج عن كونه موضوعا رفع لما يتوهم من ان في القول بعدم دلالة العام على العموم خروجا
عن الغرض وهو القول بكونه موضوعا للعموم لان الوضع يستلزم الدلالة وانكار اللازم انكار للملزوم
تقرير الدفع ان الوضع لا يستلزم الدلالة دائما لجواز ان يكون دلالتها مشروطة بعدم احتمال التجوز فالقول بعدم
الدلالة فيما قبل وقت الحاجة لانتفاء هذا الشرط لا يستلزم القول بعدم الوضع فان توهم فيما قبل
وقت الحاجة اه يريد ابداء الفرق بين التوقف الذي صرنا اليه والتوقف الذي صار اليه اصحاب الوقف بان توقفنا

ليستقر

في الدلالة لا في الوضع وفيما قبل وقت الحاجة لا دائما وتوقفهم في اصل الوضع دائما وثانيهما الاتفاق الفرق
بين المعنيين ان الاول يتحقق من الواحد والثاني لا يتحقق الا من متعدد وقد نقل فيه دلالة على ان بين
المعنى الاصطلاحي والاصلي مناسبة لانه من قبيل النقل من السبب الى المسبب او من العام الى الخاص قوله
من يعتبر قوله ان اريد بالموصول العموم لزم ان لا يتحقق اجماع اصلا لان المعتبر ح اتفاق جميع من كان من
لدن بعثته الى انقراض العالم من اهل الفتاوى وان اريد به الخصوص لزم ان يكون اتفاق ثلثة او اثنين
اجماعا وهذا مما لم يقل به احد وقد يجاب بان فيه في عصر مضمر والقرينة تبادر الذهن اليه من الامة ان اريد
هذه الامة يخرج اجماع الامم السابقة وهو لا يناسب مذهبنا من ان حجية الاجماع لدخول المعصوم وانه ينعقد
بين السلف ايضا لان الزمان لا يخلو من معصوم وان اريد الامم مطلقا دخل اجماع السلف وهو لا يناسب مذهب
العامة لان دليلهم على حجيته يختص بهذه الامة والجواب عدم حجية اجماعهم لا ينافي تحققه في الفتاوى فيه دلالة
على ان المقلد غير معتبر في تحقق الاجماع ومن اعتبر موافقته فهو بعيد عن الصواب على امر متعلق بالاتفاق
والاتفاق عليه اعم من ان يكون بالقول او بالفعل او بالتقرير او بالتلفيق صرح بهذا المرتضى في الذريعة والامام في المحصول
من الامور الدينية سواء كانت اعتقادية او عملية والفتاوى الشرعية اعم من الاصلية او الفرعية
فيصدق الحد على اجماع اهل الكلام والفقه كليهما ولو خصت الدينية بالفرعية يعرف اجماع الكلام بالمقايسة
فمن جمعت الامة كان داخلا في جملتها لا يتفاوت المجهول اما ان يكون كل واحد معلوم النسب اولا وعلى التقديرين
لا يحصل العلم بدخول المعصوم قطعا اما على الاول فظاهر واما على الثاني فلجواز ان لا يكون مجهول النسب اماما
لانا نقول علمنا بدخوله من جهة ان الروايات على ان الامام يجب عليه رد الامة لو اتفقوا على البدعة وابطال
قول المبطلين واخراج ما دخل في الدين فاذا لم يظهر خلافهم علمنا ان اتفاقهم حق وانه راض بفعل الاجماع
على رضائه على التقديرين ومن هنا ظهر لك ان تحقق الاجماع لا يتوقف على وجود مجهول النسب وان خروج معلوم
النسب لا يقدح في تحققه فليتامل اذا علم الامام بعينه لان فائدة الاجماع هي العلم بقول المعصوم فاذا علمنا
قوله بالمشافهة انتفت الفائدة فائدته فقطع بخروجه عنهم فيه نظر لانا نقطع بخروجه عنهم شخصا

لا قولا فانه اذا اتفق جميع المجتهدين على خطا كان الواجب عليه اظهار الحق فاذا لم يظهر وجب ان يكون المتفق
عليه حقا مرضيا لديه وهذا هو المراد بقولهم الاجماع كاشف عن دخول قوله فان قلت هذا راجع الى التقرير
والتقرير انما يكون حجة اذا لم يكن هناك مانع من الانكار ولعل خوف المخالفة يمنعه منه قلت هذا
مشترك الالزام لان عدم المخالفة قولا يجوز ان يكون لخوف المخالفة الا يرى ان كثيرا من الروايات
ورد للتقية فالقول بحجية احدهما دون الاخر تحكم وبالجملة الفرق بين معلوم النسب وغيرهم تحكم ولا بد
لمدعيه من بيانه ومما يؤيد ما ذكرنا ان الحكم بان المجتهدين لو كانوا خمسين رجلا واتفقوا على امر
وكان كل واحد معلوم النسب لم يكن قولهم حجة للعلم بعدم دخول المعصوم ولو وافقهم رجل آخر
غير معلوم النسب يصير حجة لانه امام مع جواز ان يكون غيره ولا نعلم نسبه اكثر من الناس لا نعلم نسبه
وهو ليس باما بمجرد دعوى ومحض مكابرة يشهد به الذوق السليم من غير حاجة الى اشتراط اتفاق
جميع المجتهدين يستفاد من هذا الكلام ان المجتهدين لو صاروا فريقين في احدهما مجهول النسب
دون الاخرى كان قول الاخر حجة لدخول المعصوم دون الثانية وفيه انه ان علم دخول قول
المعصوم للعلم به بعينه فهو خارج عن محل النزاع وان علم ذلك من اجل جهالة النسب فقد عرفت ان
جهالة النسب لا تفيد وانت تعلم بعد ما حققت خبرا مما ذكرت علمت ان المعصوم راض بقول احدهما
وان لم نعلمها بعينها لانه كما يجب عليه رد الجميع لو اتفقوا على خطا معين كذلك يجب عليه ردهم لو اتفقوا
على جنس الخطا فتامل يرد علمنا ان قول احدهما حق فهذا المركب يدل على دخول قوله في احدهما
من غير تعيين فليتامل ولا دليل على الحجية معتد به الظاهر ان النفي يعود الى القيد فيفهم وجود
الدليل في الجملة وهو ان اتفاق جماعة من العلماء العظماء على حكم يجود تواطئهم من غير دليل عليه
مستبعد جدا فيحصل بذلك ظن على وجود دليل لكن الكلام في ان مثل الظن هل هو معتبر اولا
وما اعتذر عنهم الشهيد اعتذر باربعة اوجه الاول انه اطلق لفظ الاجماع على المشهور مجازا
باعتبار انه حجة لحصول الظن به بناء على ان عدالتهم يمنع من الافتاء بغير دليل الثاني انه اطلق
لفظ الاجماع على قول جماعة لعدم العلم بالمخالف والظاهر ان هذا الاطلاق ايضا مجازي لانه

لا بد في الاطلاق الحقيقي من العلم بعدم المخالف ولا يكفيه عدم العلم بالمخالف الثالث تاويل الخلاف على وجه يمكن
مجامعته لدعوى الاجماع والظاهر ان اطلاق الاجماع هنا حقيقي والا لا محاجة الى التاويل الرابع ان يراد
بالاجماع الاجماع على تدوينه في كتبهم منسوبا الى الائمة عهود هذا والكان بانفاق الكل الا ان المتفق عليه
من الامور الدينية فالظاهر ان هذا الاطلاق ايضا مجازي والمصنف رض الاول تارة بانه لا بد في المناقشة
وهي العدول عن الحقيقة بلا قرينة ولك ان تقول قول المخالف قرينة واخرى بان صحة التجوز موقوف
على حجيته ولا دليل عليها كما سنذكره ولك ان تقول صحة التجوز يتوقف على وجود دليل ولو كان ظنيا وما سنذكره
انما يدل على انتفاء دليل قطعي ودفع الثاني بان عدم الظفر بالمخالفة عند دعوى الاجماع اوضح على الانتفاء ومن
ان يبايس لان عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود ولك ان تقول انما يتضح هذا لو كان هذا
الاطلاق حقيقيا واما اذا كان مجازيا فلا ودفع الثالث بان تاويل الخلاف لا يتمشى في كثير من المواضع ولم
يتعرض لدفع الرابع لانه بعيد جدا   في زماننا هذا وما ضاهاه ولا يجوز ان يتعلق الظرف بحصول
الاجماع والاطلاع المنفي مكذا حصول الاجماع في زماننا ليمتنع الاطلاع عليه الا من جهة النقل وهذا فاسد
لانا اذا امتنع الاطلاع بدون النقل امتنع معه ايضا اذ النقل يتوقف على صحة وجوده ابتداء بل يتعلق بالاطلاع
والمعنى يمتنع الاطلاع في زماننا على حصول الاجماع مطلقا الا من جهة النقل ولا يخفى ما فيه اذ المستفاد منه مفهوم
كلي غير مقصود منه شيء من افراده بخصوصه فلا يرد انه لو كان المراد به الاجماع الحاصل من العصر السابق فلا فائدة
في هذا الكلام لظهور ان الاطلاع على ما في العصر السابق لا يمكن الا بالنقل وان كان المراد به الاجماع الحاصل في عصرنا
فلا يستقيم الحصر   الانصاف انه لا طريق الى معرفة حصول الاجماع الا في زمن الصحابة اراد بهذه المعرفة المعرفة
الابتدائية بقرينة قوله حيث كان المؤمنين قليلين يمكن معرفتهم باسرهم على التفصيل والمقصود ان
معرفة حصول الاجماع ابتداء اي بلا واسطة نقل انما يوجد في زمان الصحابة لا في زماننا والعلامة لما حمل
المعرفة على الاطلاق وزعم ان المقصود تخصيصها مطلقا سواء كانت ابتدائية او نقلية بعصر الصحابة
اورد عليه بان المعرفة النقلية توجد في زماننا ايضا كما يشعر به قوله ونعلم اتفاق الامة على ما وجد بينا
حصل بالتسامع وتظافر الاخبار ومناط جواب المصنف تخصيص المعرفة بالمعرفة الابتدائية وتوضيحه

ان هذا

ان هذا الاعتراض غير وارد على ذلك القائل لان ظاهر كلامه ان الوقوف على الاجماع والعلم به ابتداء في عصرنا
من غير جهة النقل غير ممكن عادة لا مطلقا وكلام العلامة انما يدل على حصول العلم به في عصرنا بطريق
النقل لا ابتداء فلا ينافي ما ذكره ذلك القائل فاندفع بهذا التقرير ما اورده بعض المحققين من ان هذا
الجواب يشعر بان الوقوف على الاجماع الحاصل في غير زمن الصحابة ايضا ابتداء من غير جهة النقل
غير ممكن لاشعاره بان مناط كلام ذلك القائل ان الاطلاع الابتدائي غير ممكن ثم قال ولا يخفى ان
ذلك مع انه خلاف الظاهر من كلام القائل غير صحيح في نفسه لان النقل لا بد ان ينتهي الى من يحصل
ابتداء فاذا كان العلم الابتدائي غير ممكن مطلقا لا يتصور العلم من جهة النقل ايضا وانت تعلم ان
المناسب ان يقول ولا يخفى ان ذلك مع انه غير مستفاد من كلام القائل غير صحيح في نفسه فتامل
اذا افتى جماعة من الاصحاب الى والتفصيل هنا لا يخلو من قوة وهو ان البالغ اما ان يكون اشخاصهم معلومة
او لا فعلى الاول اما ان يتحقق علمهم بالافتاء او لا وعلى التقديرين اما ان يكون فيهم مجهول النسب
او لا فهذه احتمالات خمسة وعلى كل واحد من هذه الاحتمالات اما ان يتحقق في اهل الفتوى جهالة
النسب او لا فهذه عشرة بعضها اجماع حقيقي وبعضها اجماع سكوتي فيجري عليها احكامهما وبعضها لا هذا
ولا ذاك وهو من محل النزاع   وهل هو حجة مع عدم متمسك ظاهر انما فرض عدمه لانه لو وجد فهو
حجة بالاتفاق   وليس الخطأ بمأمون على الظنون هذا حق لكن الظاهر ان توافق جمع من العلماء
العظام على الخطأ بعيد فيحصل الظن بان مستندهم حق اللهم الا ان يقال لا دليل لنا على ان مثل هذا
الظن معتبر في الاحكام شرعا   والضعف بنحو ما ذكره في الفتوى بل الضعف في احتجاج المشهور اقوى
لظهور وجود المخالف   وهي الحاصلة قبل زمان الشيخ فيه اعتراف بان المشهور حجة في بعض الاوقات
وهو ما وقع قبل زمان الشيخ   كان يتبعونه في الفتوى تقليدا له انسب التقليد الى الفقهاء المجتهدين
مع تصريحهم بانه لا يجوز ذلك لهم بعيد جدا الا ان يقول انتفى الاجتهاد عنهم وهو عرف بالتقال
خلاف بين اهل الخلاف ذهب الاكثر الى عدم جوازه مطلقا وذهب الحنفية الى جوازه مطلقا وابن
الحاجب الى تفصيل ستعرفه   مجانا المجان بفتح الميم وتشديد الجيم الرد بلا ارش   بالعيوب

المخصوصة وهي البرص والجذام والجنون والجب والعنة والرتق والقرن الثلثة الاول مشتركة بين الزوج
والزوجة والجب والعنة تختصان بالزوج والاخيران تختصان بالزوجة فهي في كل واحد منهما خمسة
وقد زاد بعضهم فيها البخر وبعضهم في الزوج الخصا فهي في الزوجة ستة وفي الزوج سبعة   وقيل لا فسخ
لشيء منها وهو مذهب ابي حنيفة لان النكاح لا يقبل الفسخ عنده ولكن الزوجة ان شاءت فعمد مع
الجب او العنة الى الحاكم ليطلقها   ومحققوهم على التفصيل كالحاجبي واتباعه واعترض بان التفصيل
احداث قول ثالث لان اهل العصر السالف اختلفوا على قولين المنع مطلقا والجواز مطلقا فالقول
بالتفصيل قول ثالث واجيب بان هذا من القسم الجائز وهو الذي لم يرفع متفقا عليها كما في العيوب
الخمسة وقد يجاب بان هذا التفصيل غير متاخر عن القولين بالجواز وعدمه بل مقارن لهما والحاجبي
اختاره من بين المذاهب الثلثة فهو خارج عما نحن فيه   للاتفاق على انها لا ترد مجانا اي لاتفاق
الفريقين على ان الامة بعد الوطي لا ترد مجانا وذلك لان شفا المجموع باشفا الجزء الاول عند من يقول
لا ترد اصلا وباشفا الثاني عند من يقول ترد مع الارش   لانه وافق في كل مسئلة مذهبا لا ان التفصيل
بالايجاب الكلي الثالث بل بالايجاب والسلب الجزئيين فبالاول وافق من قال بالايجاب الكلي وبالثاني
وافق من قال بالسلب الكلي واعترض بان الفريقين اتفقا على عدم التفصيل فالقول به يرفع متفقا عليه
وهو باطل وبيان ذلك ان من قال بالايجاب الكلي يقول ببطلان السلب الجزئي ضرورة ان القول بالشيء
يستلزم القول ببطلان نقيضه ومن قال بالسلب الكلي يقول ببطلان الايجاب الجزئي ومعلوم
ان القول بالتفصيل قول بالجزئيين فهو قول بما اتفقوا على بطلانه فان قلت القوم هنا لم يتفقوا
على بطلان امر واحد بل طائفة ببطلان السلب الجزئي وطائفة ببطلان الايجاب الجزئي قلت القوم
في عدم الرد مجانا لم يتفقوا على امر واحد ايضا بل قال طائفة باشفا الجزء الاول وطائفة باشفاء
الجزء الثاني والتحقيق ان القول باشفاء الجزء يستلزم القول باشفا الكل فالطائفتان وان اختلفا
في القول ببطلان الجزء اتفقتا في القول ببطلان الكل ولكن تنزلنا عن ذلك لقلنا القائل بالتفصيل
لقوله بالسلب الجزئي خطأ القائل بالايجاب الكلي ولقوله بالايجاب الجزئي خطأ القائل بالسلب الكلي

وفيه تخطئة كل الامة وهي منتفية على اصولهم بالنص مثل لا تجتمع امتي على الخطأ لا ينتفي المحذور وانما هو
تخطئتهم فيما اتفقوا عليه وهو الاجماع بالوحدانية لا في غيره لانا نقول المعلوم من النص المذكور هو نفي
اجتماع على جنس الخطأ لا على خطأ ما ولا على خطأ معين ولا على جميع افراده والاجتماع على جنس الخطا يتحقق
اذا لم يكن قول احد الفريقين حقا وفي القول الثالث حكم باجماعهم عليه وانه باطل   في صورة المنع
وهي ما اذا وقع الثالث متفقا عليه   وفي صورة الجواز وهي ان لا يرفع الثالث متفقا عليه
ولا مانع سواه فيجوز لانتفاء المانع ووجود المقتضي اعني الاجتهاد وفيه نظر لان هناك مانع سواه وهو تخطئة
كل الامة كما مر   والمتجه في اصولنا اي المتجه في اصولنا حيث نقول بحجية الاجماع لدخول المعصوم
منع الثالث مطلقا سواء رفع متفقا عليه او لا   وكذا القول فيما زاد ودل على ان ذكر الفريقين
في صدر المسئلة على سبيل التمثيل اقتصارا لاقل المراتب وان زاد عليهما فالكلام في احداث رابعا
او خامسا مثل ما مر فان عندهم ثلثة اقوال المنع مطلقا والجواز مطلقا والتفصيل وعندنا باطل مطلقا
فينبغي ان لا يفتي احد في غير الوقايع المتجددة الا بماله فيه مشارك من السلف   فلا اشكال لانه لا يجوز
الفصل بالاتفاق للزوم مخالفة جميع الامة عندهم ومخالفة المعصوم عندنا   كما في زوج وابوين
وامراة وابوين العلاقة هي الزوجية المشتركة فيهما فمن قال للام ثلث التركة مع الزوج كابن عباس   اصل م
قال لها اثنان من ستة قال لها ثلث الاصل مع الزوجة حيث قال لها اربعة من اثني عشر ومن
قال لها ثلث الباقي بعد نصيب الزوج قال لها ثلث الباقي بعد نصيب الزوجة ايضا فلها مع الزوج واحد
من ستة ومع الزوجة ثلثة من اثني عشر الا ابن سيرين فانه فصل بين المسئلتين وقال لها مع الزوج
ثلث الاصل ومع الزوجة ثلث الباقي   وان لم يكن بينهما علاقة كما في قولنا لا يباع ذمي
ولا يقتل مسلم لذمي فاذا لم يفصل اهل العصر بينهما بان قال طائفة بعدم جواز البيع وعدم جواز
القتل وطائفة بجوازهما فهل يجوز الفصل بينهما ام لا فعند بعضهم يجوز لانه لا يرفع متفقا عليه اصلا
ولا مانع سواه وعند بعضهم لا يجوز لان فيه تخطئة كل الامة وقد مر جوابه وعندنا لا يجوز قطعا لان
المعصوم مع احدى الطائفتين ولا يجوز مخالفته   كان الحق في الطائفة الاخرى بشرط ان

يكون فيهما مجهول النسب اي يعلم ان احدهم امام وانما لم يذكره لانه علم من سياق الكلام وان لم
يكن مع احدهما دليل فيندرج فيه اربع صور الاولى ان لا يكون مع احدهما دليل ظني الثانية ان
يكون مع كل منهما دليل ظني من غير رجحان احدهما الثالثة الصورة بحالها مع رجحانه الرابعة ان
يكون مع احدهما دليل ظني دون الاخرى والحكم بالتخيير لو تم انما هو في الاوليين فالعبارة لا تخلو
من مناقشة يلزم منه اطراح قول الامام وقد يوجه بان ذلك انما يلزم لو اريد بطرح القولين
عدم العمل بها اصلا وطلب قول ثالث والمالو اريد به التوقف وعدم العمل بمجرد القولين والتماس
مرجح من خارج فلا قال وبمثل هذا اي بمثل ذلك المحقق وبمثل هذا الذي ذكره الشيخ من تضعيف ذلك
القول بانه يلزم اطراح قول الامام يبطل ما ذكره الشيخ ايضا من التخيير في العمل بايهما شاء لان الامامية
اذا اختلفت على قولين فكل طائفة توجب العمل بقولها وتمنع من العمل بقول الاخرى فالقول
بالتخيير يوجب اطراح ما حظره المعصوم وفيه نظر لانا لا نسلم ان كل طائفة توجب العمل بقولها مطلقا
بل يوجب على نفسه وعلى كل من علم خطاء الاخرى فلا يوجبه على من جهله بل الحكم بتخييره في الاخذ بايهما
شاء بعدم وقوع مثله اي بعدم وقوع الاطلاع على انحصار الامامية في القولين بحيث يعلم
دخول الامام في احدهما كما تقدمت الاشارة اليه من انه يمتنع الاطلاع عادة على حصول الاجماع ودخول
قول المعصوم في زماننا هذا وما ضاهاه وانت تعلم ان الممتنع انما هو الاطلاع عليه ابتداء الا من جهة النقل
اختلف الناس في ثبوت الاجماع قالوا الاجماع كالخبر ينقسم الى متواتر واحاد والمراد بالاول
ما بلغ نقلته الى حد يؤمن معه تواطئهم على الكذب والثاني بخلافه وفيه نظر لان الحس شرط في التواتر
والاجماع والاجماع وهو توافق اعتقادات المجتهدين غير محسوس والمحسوس هو القول الدال على التوافق
المذكور ليس باجماع فالتقسيم ليس بسديد ولو ارادوا بالاجماع المتواتر القول الدال عليه فيرد عليه انه
غير مفيد لان تواتر هذا القول لا يفيد القطع بتوافق الاعتقاد لجواز ان يكون صدوره للتقية
او نحوها بناء على كونه حجة الضمير يعود الى الخبر الواحد والمقصود ان القائلين بحجية خبر الواحد
اختلفوا في حجية الاجماع المنقول به ومن انكره ليس من اهل هذه المسئلة يتناوله بعمومه لان

دليل

دليل حجية خبر الواحد دل على حجيته مطلقا سواء كان المنقول اجماعا او خبرا وانما لم يدع الاولوية
كما ادعاها الحاجبي بناء على ان الاجماع قطعي الدلالة دون الخبر فان دلالته ظنية فاذا كان الظن المنقول
بالواحد حجة كان القطعي المنقول بالواحد اولى اذ احتمال الضرر في مخالفة المقطوع اكثر من احتماله في مخالفة
المظنون بوجهين احدهما ان قطعية كل اجماع وظنية كل خبر ممنوعة اما الاجماع فلانه قد يصدر عنهم لفظ
يدل على توافق اعتقادهم ولا يكون دلالته قطعية لجواز ارادة التجوز او التخصيص او نحوهما غاية ما في الباب
انه خلاف الظاهر واما الخبر فلانه قد يكون نصا في مدلوله وثانيهما ان نقل الاجماع لما يعرضه بعد الاجماع عليه
وعلى بقائه بخلاف نقل الخبر لعدم جريان ذلك فيه لزم رجحان العمل بنقل الخبر من هذا الوجه فلم يثبت الاولوية
بل لم يثبت التساوي ومن هنا يظهر لك ان في استدلال المص ايضا مناقشة لان دليل حجية خبر
الواحد دل على قبول خبر العدل في نقل الاجماع مما يشعر بكذب الناقل لتوقفه على امور مستبعدة عقلا وعادة
فلا يبقى وثوق بعدالته بخلاف نقل الخبر فانه يتوقف على السماع ولا بعد فيه احتج الخصم بان الاجماع
يمكن تقريره بوجهين احدهما ان الاجماع اصل من اصوله لا يثبت باخبار الواحد والجواب فالاجماع لا يثبت
باخبار الواحد الجواب منع كلية الكبرى والسند هو قبول السنة وهي من عظم الاصول باخبار الواحد وثانيهما
ان كون الاجماع المنقول بالواحد حجة اصل من اصول الفقه وكل اصل من اصوله لا يثبت الا بالقاطع ولا قاطع
هناك يدل على حجيته الجواب منع كلية الكبرى ايضا والسند ان كون الخبر حجة اصل من اصوله ايضا مع ان
الدليل على حجيته ليس بقاطع والاول انسب بعبارة الكتاب والثاني اشهر ويمكن تطبيقه عليها بنوع من التصرف
لابطال الاجماع يعني من قال اجمع القوم على كذا لا بد من ان يكون عالما بوقوع الاجماع او الحصوله
له ابتداء او بوصوله اليه بطريق التواتر او بالخبر المحفوف بالقراين المفيدة للعلم ولو انتفى العلم بان وصل اليه
بالخبر المجرد من القراين لا يجوز له ان يقول ذلك لانه يشعر بكونه عالما بحصوله وهو خلاف المفروض بل لا بد
من ان يتبين ويقول نقل الاجماع على كذا فلان عن فلان حذرا من التدليس المنافي للعدالة وحكمه
في هذا حكم الخبر فانه لا يجوز للمخبر ان يقول قال النبي صلى الله عليه وآله كذا الا اذا حصل له علم باحد الطرق المفيدة وان
وصل اليه بطريق يفيد الظن وجب البيان حذرا من التدليس وبالجملة حكم الاجماع حكم الخبر لان الاجماع

اصل الفقه وكل

قوله كرهم

من باب النقل مثل الخبر فيشترط فيه ما يشترط في الخبر وليس من باب الفتوى الذي يكفي فيه الافتاء ولا يشترط
فيه البيان وان اقتضى ترجيح الخبر هذا فاسد والصواب ترجيح الاجماع على الخبر ولا نقض فيه اللهم الا
ان يذهب البعض من هذا شانه لا يعتقد بما يدعيه من الاجماع الا عند من قال بان المشهور والاجماع
متساويان في الحجية لان ادنى ما يمكن ان يراد بذلك الاجماع هو المشهور وهو حجة عنده هو خبر
جماعة يفيد بنفسه العلم بصدقه خرج بقيد الجماعة خبر الواحد والاثنين وبقيد بنفسه ما لا يفيد العلم
اصلا وما يفيده لكن لا بنفسه بل بملاحظة القرائن الزائدة على ما ينفك الخبر عنه كما اذا اخبر ملك
بموت ولد له مشرف عليه مع صراخ وحضور جنازة وشق ثوب وصياح مخدرات ونحو ذلك على ما يجئ
واما بغيرها كما في خبر علم صدق مضمونه ضرورة مثل الكل اعظم من الجزء او نظرا مثل النار حارة او
استدلالا كالعالم حادث واما القراين الغير الزائدة فداخلة على خصوصية الخبر والخبر المفيد للعلم بها
مفيد بنفسه وتلك القراين اما راجعة الى المخبر اي المتكلم مثل ان يكون نفسه صدوقا متحرجا عن
الكذب مبغضا له ام لا ويكون اخباره على الجزم او الظن وان يكون مباشرا لما اخبر به او غير مباشر
واما راجعة الى المخبر عنه اعني الواقعة مثل ان يكون جليا او خفيا غريبا او مبتذلا واما راجعة الى
المخبر اعني السامع مثل ان يكون لفطانته قوية او ضعيفة او يكون ممن يغلب على طبعه الانكار
او الانقياد وكل ذلك له مدخل في خصوصية الخبر فلذلك يتفاوت عدد التواتر الا ترى ان خبر جماعة
في واقعة يفيد علما للسامع بها ولا يفيد خبرهم في واقعة اخرى علما وما ذلك الا لاجل ما ذكرنا من الصفات
ولا ريب في امكانه اي عقلا لان فرضه لا يستلزم محالا من ذوي الملل الفاسدة كالسمنية
وهم قوم من الهند نسبوا الى سومنات وهي اسم صنم لهم يعبدونه وقيل اسم موضع وهم قائلون با
بالتناسخ وكالبراهمة وهم الضابطة كثيرة من الهند زعموا انهم من الحكماء فالبرهمة بمعنى ادامة النظر
وسكون الطرف قال صاحب الملل والنحل انهم انتسبوا الى رجل منهم يقال له برهام وقد مهد لهم
نفي النبوات وقال في القاموس البراهمة قوم لا يجوزون على الله بعثة الرسل وكلا الفريقين منعوا
من حصول العلم بالاخبار مطلقا الا شرذمة منهم فانهم قالوا الاخبار قد يفيد العلم في امور محسوسة

في زماننا

في زماننا الا في الامور السالفة فانه يبعث بالرسالة بالعلم بالكذب والباطل وبالقبح الحيرة لانا
نجد العلم الضروري فيسمع الدلالة على بطلان قول من قال بان العلم الحاصل من المتواتر نظري كالمعتزلة
والكعبي وابي الحسين البصري حيث جعل ضروريته هذا العلم الضروري ضروريته وهم استدلوا على النظرية
بان هذا العلم يتوقف على العلم بامتناع تواطئهم على الكذب وهو يتوقف على العلم بعدم الداعي عليه
وقد يجاب بان العلم بهذا الامتناع المتوقف على العلم بعدم الداعي على الكذب حاصل لمن تواتر
عنده الخبر بقوة قريبة من العلم فكان في حكم الضروريات التي يكفي في حصولها ملاحظة الذهن من غير
احتياج الى نظر بالبلاد النائية والامم الخالية انما اوردهما مثالين احدهما لافادة العلم في الوجه والآخر
في المنقضي دفعا للفرق الذي زعمه بعض الناس لا فرق بينهما فيما يعود الى الجزم يعني ليس بينهما تفاوت
في الجزم وعدم احتمال النقيض ولو وجد التفاوت فانما هو في حصول السرعة وعدمه اما للالف
والاستيناس بالثاني دون الاول او بغير ذلك وما ذلك الا بالاخبار قطعا اي ليس الوجدان
المذكور او عدم الفرق لا بنفس الاخبار لانا لو فرضنا عدم جميع القرائن المنفصلة عن ذات الخبر قطعا
بل كل شكوكا انما عدد لايل الخصم شكوكا لانها في مقابلة الضروري كما صرح به قبل وبعد هكذا
ومنها انه يجوز الكذب على كل واحد اي يجوز الكذب على كل واحد منهم فيجوز كذبهم على سبيل الاجتماع اذ لا ينافي
كذب واحد كذب مجموع الاخيرين مثلا اذا كان عدد التواتر عشرة فكما جاز كذب كل واحد من التسعة
انفرادا جاز اجتماعيا والا لم يحصل العلم بقولهم وهو بطلانه خلاف المفروض وكذب العاشر لا ينافي كذبهم
والا لانقلب الجائز ممتنعا فيجوز كذب المجموع من حيث هو فلا يحصل العلم بقولهم بل هو نفسها
انما اضرب عن الاول لان الظاهر انه لم يحصل بينهم تركيب وامتزاج حقيقة كما في سائر المركبات
بل اطلاق المركب عليها الضرب من التشبيه ونوع من الاعتبار فقد كذب الجميع اذ فقد فرض كذب
الجميع كما ان الظاهر ومع جوازه بدل قوله ومع وجوده ويمكن ان يقال الفرض متعدد بقرينة المقام
وتمهيد وجوده بعود اليه وهو ينافي نبوة نبينا صلى الله عليه وسلم الافسب وهو ينافي نبوة نبيكم لان هذه شبهة
الزامية والا فالمستدل ليس بقائل بنبوة احد من الانبياء او في بعض النسخ وهو ينافي نبوة محمد صلى

مذهب الخصم تنبيه على بطلانه

والاخبار بمثله ومنها انه لو افاد العلم الضروري بناء على تقدير تمامه انما يدل على نفي العلم الضروري
لا على نفي العلم مطلقا كما هو مذهب المستدل اللهم الا ان يخص بحثه بمن ادعى ضروريته وهم جمهور الاصوليين
وشموليته في الدليل الآتي ايضا كما مثلتم به من البلاد النائية والامم الماضية لانا اذا عرضنا
وجه لبطلان اللازم ولم يذكر بيان الملازمة لظهوره وهو ان الضروريات لا تختلف في الجزم والقوة لان
ذلك لا يكون الا لاحتمال النقيض فرقنا بينهما ولا يتصور ذلك الا لاحتمال المتواتر بالنقيض
ولو بابعد وجه وانه نفي العلم به فضلا عن ان يكون ضروريا ومنها ان الضروري يستلزم الوفاق
واعلم ان خلاصة الشكوك الستة المذكورة ان وجود المتواتر وتحققه محال كما يفيده الثالث وعلى
تقدير امكانه لا يفيد العلم كما يفيده الاول وعلى تقدير افادته يلزم محالان كما يفيد الثاني والرابع
او يلزم عدم الفرق كما في الخامس وعدم الخلاف كما في السادس وعلى هذا كان الانسب ان يقدم المصنف
الاول كما فعله الحاجبي اما اجمالا فلانها تشكيك اورد عليه ان هذا الجواب الاجمالي لا يتمشى في الاخيرين
لان الاستدلال على كون العلم الحاصل بالضروري لتواتر غير ضروري انما يكون تشكيكا في الضروري
لو كان العلم الحاصل به ضروريا ولم يثبت ذلك بل الظاهر خلافه لانه صار معركة للاراء ومبناه على
خلط ادلة الخصم في المقام الثاني وهو مقام اثبات انه غير ضروري بالمقام الاول وهو كونه غير مفيد
للعلم فان هذا الجواب في المقام الاول صحيح ويمكن ان يقال ضرورية هذا العلم ضرورية كما اوما اليه
المصنف سابقا وقد اشرنا اليه واليه ميل اكثر الاصوليين والاختلاف فيه لا ينافي ذلك كما في ساير
الضروريات لان الضروري قد يشتبه على غيره اما لعدم الالف او لعدم كمال التوجه في الطرفين
او بغير ذلك فيتم هذا الجواب في المقام الثاني ايضا فليتامل فهي كشبهة السوفسطائية وهم
المنكرون للحسيات والبديهيات فلا تستحق الجواب لانه انكار للضرورة فلا اعتبار له
ولان غاية مدارج الجواب ان يبلغ الى حد الضرورة وهم منكرونها فلا فائدة فيه والجواب
عن الاول انه انما اتى بمثالين احدهما ان حكم الجزء لا يوجد في الكل فان كل واحد من العشرة متصف
بانه جزء لها بخلاف العشرة فانها ليست جزء لنفسها والثاني عكس ذلك فان المجموع العسكري حيث

هو متصف بالقهر والغلبة دون اجزائه للتنبيه على كمال المغايرة بينهما في الحكم فيجوز ان يتصف التسعة
باحتمال الكذب كالعاشر وحده ويزول عن العشرة بعدم انضمامه اليهم وكذا الاحتمال عند السامع
ويحصل له القطع اما بخلقه تعالى اياه او بطريق العادة او بايجاب الاخبار اياه ولا يلزم انقلاب الجائز ممتنعا
لان الجائز هو الاحاد والممتنع هو المجموع ولا ضير فيه ولو اراد بالجائز المجموع من حيث هو فهو اول البحث
قلت فان هذا الجواب انما يناسب لو كان مراد المستدل بانه لما جاز الكذب على كل واحد جاز على المجموع من
حيث هو مجموع واما اذا كان مراده انه لما كان جاز الكذب على كل واحد منفردا فيجوز على كل واحد حالة
الاجتماع ايضا ويأتي ذلك بوجهين فلا يلائم الجواب مع انه يقال حكم واحد في حالة الانفراد وغير حكمه في حالة
الاجتماع فربما جاز عليه حالة الانفراد فلا يجوز عليه حالة الاجتماع مع غيره قلت المستدل لم يثبت
بان حكم الاحاد يجري على المجموع من حيث المجموع لم يمكنه اثبات مدعاه وهو ان التواتر لا يفيد واذا
تشبث به يتوجه عليه جواب المصنف فليتامل والجواب عن الثاني ان تحقق التواتر مشروط
بشروط سيجيء ذكرها والضابط في العلم بحصولها عند المحققين هو حصول العلم بصدق مضمون المتواتر
فان حصل العلم علم وجودها وان انتفى علم انتفاء شيء منها وهنا لما لم يحصل لنا العلم بخبر اليهود والنصارى
علمنا انتفاء شيء منها وان لم نعلمه بخصوصه وقد يقال هو بلوغ كل طبقة حد التواتر لان تواتر اليهود
قد انقطع قد انقطع في زمان بخت نصر والنصارى لم يبلغوا حد التواتر في الطبقة الاولى لقلتهم واما
ما قيل من ان المنتفي هنا هو شرط الحس لان النبوة من الامور المعقولة فمدفوع بان البحث في هذا القول
وهو لا نبي بعدي وهو محسوس لانه من المسموعات وعن الثالث انه قد علم وقوعه اي وقوع التواتر
كما مر فلا يمتنع والفرق بينه وبين الاجتماع على اكل شيء معين وجود الداعي وعدمه لان الخبر قد يكثر
الداعي على نقله فيتواتر بخلاف اكل الطعام لان الامزجة مختلفة والشهوات متفاوتة وبين
العلمين اي الفرق بين العلم بالمتواتر والعلم بان الواحد نصف الاثنين باعتبار ان الثاني من الاوليات
التي يكفي فيها مجرد تصور الطرفين والنسبة والمتواترات قسيماته فيها فهما متباينان من الضرورة
لا باعتبار احتمال النقيض لجواز المباهتة والعناد اي ان يكون الحكم الضروري غير حاصل لاحد لعدم

الانس به والتكرر في ذهنه او العدم تجرد الطرفين على وجه الكمال فيكون حينئذ متحيرا او يكون حاصلا له
ايضا لكن ينكره عنادا او يحتمل ان يكون للتقليد   حصول العلم بالتواتر يتوقف على اجتماع شرايط يعني   العطف م
ان حصول العلم بالتواتر يتوقف على اجتماعها وتحققها في نفس الامر لا على العلم بها فان هذا مذهب من يرى
انه نظري والمصنف لا يقول به وبالجملة وجودها علة لحصول العلم اذ لو لم توجد لم يوجد التواتر فلا يوجد العلم به
فحصول العلم به يتوقف عليها ويدل على وجودها   الاول ان يبلغوا في الكثرة حدا يتعين ذلك الحد
بعدد مخصوص كما ذهب اليه جماعة من العامة ليس من مذهبنا ومذهب محققيهم وقوله في العادة اشارة
الى ان الامتناع مستند الى العادة لا الى العقل اذ التجويز العقلي بالتوافق على الكذب بمعنى امكانه بحسب
الذات واقع الا ان هذا لا ينافي امتناعه عادة كما في ساير الممتنعات العادية والمراد بامتناع تواطئهم
على الكذب امتناع توافقهم عليه على سبيل الاتفاق وعلى سبيل المواضعة كليهما واورد بان الشرط الاول
مغن عن الشرطين الاخيرين لانه متى حصل لزم وقوع التواتر في المحسوس واستواء الطرفين والوسط وان
منع الاستلزام لزم ان يكون اشتراط الاخيرين غير صحيح لان التواتر حصل بدونهما لان معياره ان يبلغ العدد
حدا يمتنع تواطؤهم على الكذب عادة والجواب ان اشتراط الملزوم لا يوجب اشتراط اللازم فلذلك ذكرهما
صريحا ليعلم شرطيتهما ايضا ودفع توهم بان معنى الاشتراط هو ان حصول العلم يتوقف على حصوله فاذا حكمنا بوجوب
وجود الملزوم لحصول العلم فقد حكمنا بوجوب وجود لازمه له ايضا وغاية ما يمكن ان يقال ان لزومهما يقتضي
عدم وجوب ذكرهما صريحا لا عدم جوازه فذكرهما على سبيل الجواز تصريحا بما علم ضمنا وتوضيحا لما علم كنايته
الثاني ان يستند علمهم الى الحس لشعر الظاهر ان المخبرين لا بد من ان يكونوا عالمين بما اخبروا به كما   عالمين م
ذهب اليه بعض المخالفين والظاهر انه ليس بلازم لجواز ان يكون بعضهم ظانين فيتاكد قول العالمين
بقولهم فيحصل العلم بالجميع وانما قلنا الظاهر لجواز ان يراد بالعلم المعنى العام الشامل للقطع والظن ثم المراد
بالحس الحس الظاهر مطلقا وتخصيص صاحب المنهاج له اياه بالعيان تحكم وانما اشترط الاستناد الى
الحس لئلا يتطرق اليه الالتباس الموجب لاحتمال النقيض فان الامور العقلية كثيرا ما يقع فيه الغلط
اما لغموضها وخفائها او لمعارضة الاوهام الفاسدة فلو خبر عن حدوث العالم جميع العالم لم يحصل العلم

وانت خبير بان هذا الشرط يمكن ارجاعه الى المخبر عنه الا انهم لم يصرحوا به   وعلى بلوغ جميع طبقات
الدفع لما عسى ان يتوهم من الاستواء المذكور من حمله على الاستواء في العدد يعني ليس المراد استواء الط
الطرفين والوسط في العدد بل المراد استواؤهم في كونهم بالغين في الكثرة حدا يمتنع معه عادة تواطئهم
على الكذب سواء كانوا متفقين في العدد او لا   اضطرارا الا كان تحصيل الحاصل المراد بالاضطرار
الضرورة واعترض بان التواتر خبر جماعة يفيد العلم بنفسه فالافادة معتبر فيه فوجوده بدونها محال
واجيب بان المراد من شانه ذلك وهذا المعنى ثابت له على التقادير وتخلف الافادة عنه لمانع لا ينافيه
واعلم ان بعض الاصوليين لم يذكروا هذا الشرط والشرط الاول ايضا بل اقتصروا على ذكر الثلثة المذكورة
لان غرضهم ذكر ما هو شرط لانعقاد التواتر وتحققه وهي الثلثة المذكورة دون الاخيرين لانهما شرطان
لافادة العلم والمصنف لما تصدى بذكر ما هو شرط لحصول العلم كما اشار اليه في العنوان ذكرهما ايضا
ساكتين عنه نفيا واثباتا الا صاحب المنهاج فانه ايضا عده من جملة الشروط   وانما احتجنا الى
هنا الشرط يعني بالشرط المذكور ليندفع ما اورده اليهود والنصارى ومن يحذو حذوهم على قولنا
بتواتر معجزات النبي صلعم مما اورده اهل الخلاف على قولنا بالنص على الوصي من انه لو تواترت المعجزات والنص   بتواتر م
لما كان بينهما وبين ساير المتواترات فرق ولشاركناكم في العلم بها كما شاركتمونا في الاخبار
المتواترة بوجود البلاد النائية والقرون الماضية تقرير الدفع ان انتفاء الشبهة والتقليد الى اعتقاد
نفي مضمون الخبر شرط في حصول العلم عقيبه وهو حاصل في الاخبار بالبلاد النائية والقرون الماضية
ضرورة انه لا داعي يدعو العاقل الى سبق اعتقاد نفي بلد من البلدان او حادث عظيم من الحوادث
العظام ولا يدخل شبهة في مثل ذلك فكان العلم حاصلا للجميع بخلاف المعجزات والنص فان لبعضكم
شبهة على خلافها ولبعضكم تقليدا فلذلك لم يحصل لكم العلم واشتركنا فيهما الا ترى ان سبق
الى الاعتقاد بخلاف ما يؤيده النظر عند اكثر مخالفينا مانع من توليد النظر للعلم فاذا جاز ذلك فيما هو
سبب موجب فاولى ان يجوز فيما طريقه العادة   كحنين الجذع الحنين بالحاء المهملة على وزن فعيل
الشوق وشدة البكاء والحركة والاضطراب او صوتها من حزن والجذع بالكسر ساق النخلة وقصته

حينئذ مشهورة   وما اشبه ذلك من المعجزات المنقضية واما الباقي كالقران فلا نزاع في تواتره واعجازه
والاظهر قوله السورة من مثله   والا اجزتم به هذا بحث آخر على القائلين بتواتر المعجزات والنص فيه تنديم
وتوبيخ عليهم بعدم الحكم بكون العلم بها ضروريا مع القول بان حصول العلم بالتواتر ضروري وهذا ايضا يندفع
بالشرط المذكور لتقرير الدفع بما ذكره السيد في الذريعة من ان العلوم لنفسها اذا كان من باب ما يمكن ان يسبق الى
اعتقاد نفيه اما لشبهة او لتقليد لم يجر الله العادة بفعل العلم الضروري والا كان مما لا يجوز ان يدعو العقلاء
داع الى اعتقاد نفيه لاعتراض شبهة بشيء كالخبر عن البلدان جاز ان يكون العلم به ضروريا عند الخبر وقد
فهم من هذا الجواب ان المتواتر عنده على قسمين بل قد صرح بذلك في موضع من الذريعة حيث قال ان ما يحصل عنده
العلم من المتواتر ينقسم الى قسمين احدهما يحصل العلم به لكل عاقل سمع تلك الاخبار ولا يقع منهم فيه شك
كاخبار البلدان والوقايع والحوادث الكبار والضرب الثاني لا يجب حصول العلم عنده الا لمن نظر واستدل
وعلم ان المخبرين بصفة من لا يكذب وذلك مثاله الاخبار عن معجزات النبي صلى الله عليه وآله الخارجة عن القران وما ترويه الامامية
من النص الصريح على امير المؤمنين فاما القسم الاول فذهب قوم الى ان العلم الواقع عنده ضروري من فعل
الله تعالى بالعادة وهو مذهب ابي علي وابي هاشم ومن تبعهما من المتكلمين والفقهاء وذهب آخرون الى
ان العلم بذلك مكتسب ليس بضروري وهو مذهب ابي القاسم البلخي ومن وافقه والذي نصرته وهو
الاقوى في نفسي في كتاب الذخيرة وكتاب الشافي التوقف عن القطع على صفة هذا العلم بانه ضروري
او مكتسب وتجويز كونه على كل واحد من الوجهين ثم صرح بان الشرط المذكور يعني عدم شبهة او تقليد في
القسم الثاني   وقد اشترط بعض الناس ههنا شروطا آخر منهم من اشترط الاسلام والعدالة كما في
الشهادة ومنهم من اشترط ان لا يحويهم بلد ليمتنع التواطؤ ومنهم من اشترط اختلاف النسب والدين
والوطن وقالت اليهود يشترط ان يكون فيهم اهل الذلة فانه يمتنع تواطؤهم عادة للخوف عن المؤاخذة
بالكذب بخلاف اهل العزة فانهم لا يخافون والكل ظاهر الضعف لان العلم ربما يحصل بدون هذه
الشروط   فائدة قد تكثر الاخبار بالتواتر اما بحسب اللفظ والمعنى جميعا او بحسب اللفظ فقط او
بحسب المعنى فقط والاول قد مر حكمه والثاني لا يعقل والثالث متعلق البحث ههنا وقوله لكن يشتمل كل

داهر/

واحد منها الى آخره صريح في ان المتواتر المعنوي هو القدر المشترك الذي دل عليه كل واحد من الاخبار
بالتضمن او الالتزام وهو لا يصح في امثال المذكور لان الشجاعة ملكة نفسانية مبدأ للاقدام في الحروب
ومن البين ان كل واحد من الوقايع المذكورة انما يدل على الاقدام عليها لانها لا تثبت بالمرة الواحدة بل انما
هي علمت من المجموع من حيث المجموع بحسب العادة لاشتمال كل واحدة منها على ما هو اثر من آثارها اعني
الاقدام اللهم الا ان يقال كل واقعة باعتبار دلالتها على تكرار الاقدام وتكثره بحيث لا يصدر مثل
ذلك الا عن شجاع دلت على الشجاعة فاذا تكرر نقل الوقايع تواتر الشجاعة وفيه بعد شيء لانه يشترط في
المتواتر ان يكون محسوسا والشجاعة ليست بمحسوسة والمحسوس انما هو اثرها ويمكن دفعه بجعل تواتر
الاثر في قوة تواتر المؤثر   خبر الواحد هو ما لم يبلغ حد التواتر اي هو خبر لم يبلغ في الكثرة حدا يفيد
العلم بنفسه وذلك اما ان لا يكون خبر جماعة او كان ولكن لا يفيد العلم او افاد ولكن لا بنفسه بل بالقراين
المنفصلة الغير اللازمة لاركان الخبر فعلى هذا لا يرد ان هذا التعريف لاحد المتقابلين بالآخر وانه لا يجوز للزوم
تعريف الشيء بما يساويه في الظهور والخفاء وعرفه بعضهم بانه خبر يفيد الظن ونقض عكسه بخبر لا يفيد الظن كخبر
العدل المفيد العلم بواسطة القراين الداخلة وقد يجاب عن الاول بان المعرف هو الخبر المعتبر ولا اعتبار بما لا يفيد
الظن فلا يضر خروجه وعلى هذا لزم الواسطة بين المتواتر والاحاد وعن الثاني بان التعريف للخبر نفسه وهو
بهذا الاعتبار لا يفيد الا الظن والعلم مستفاد من امر آخر   سواء كثرت رواته ام قلت ليس من تتمة

التعريف ح

وفيه اشعار بدخول المستفيض وهو ما زاد نقلته عن ثلثة فيه ومنهم من جعله قسما برأسه متوسطا بين المتواتر
والاحاد   نعم يفيده بانضمام القراين سواء كان المخبر عادلا او فاسقا لان الافادة بملاحظة القراين
دون العدالة والفسق وما كان يشعر به كلام الحاجبي غير محتاج اليه ثم الظاهر ان المراد بالقراين اعم من المنفصلة
وغيرها اذ لو خصت بالمنفصلة كما هو المشهور عند الاصوليين لزم ان لا يكون خبر الواحد المفيد للعلم بواسطة
القراين الداخلة من محل النزاع لا يقال فعلى هذا يلزم ان يكون المتواتر المفيد للعلم بواسطة القراين
الداخلة ايضا من محل النزاع وليس كذلك لانا نقول المتواتر خارج عن موضوع هذه المسئلة اعني الخبر الواحد
وفي لفظ قد اشعار بان الدعوى جزئية يعني بعض المحفوف بالقراين يفيد العلم لا جميعه وكيف يدعى

ذلك والقرائن مختلفة في الكمية والكيفية والناس مختلفون في دركها فربما لا يحصل العلم من البعض مع قرائن
بها   لنا انه لو اخبر ملك فان قلت المدعى مركب من امرين احدهما عدمي والآخر وجودي والمصنف
لم يتعرض للاول وانما اثبت الثاني بمثال فما الوجه في ذلك قلت الوجه فيه احد امرين فاما لان
الاول بديهي كما ادعاه كثير من الاصوليين واما لان الكلام مع من ينفي مطلقا فالاول متفق عليه
بين الفريقين والنزاع انما وقع في الثاني فلذا تعرض له [illegible] جنازة هي
الصراخ بضم الصاد صوت البكاء والجنازة بالكسر والفتح الميت [illegible] المخدر
بالكسر الستر والمخدرات المستورات من النساء ومن يتعلق بغير معتاد   وكون الملك والاكابر
مملكته اي في خروجهم على حالة منكرة غير معتاد من دون موت مثله   فانا نقطع بصحة ذلك
اورد عليه انا لا نم ذلك لجواز ان يظهر خلافه بان كان قد غشي عليه فافاق او مات ثم احيي في اثناء تعقيد
المخبر انه المشرف على الموت فاخبر الملك سلمنا لكن لا نم ان العلم حصل بالخبر مع القرائن بل بالقرائن وحدها
سلمنا لكن الدعوى الكلية لا تثبت بالمثال الجزئي والجواب عن الاول ان ما ذكره من الاحتمالات
العقلية والعلوم العادية لا ينافيها تلك وعن الثاني انه لولا الخبر لجوزنا موت شخص آخر وعن الثالث
ان الدعوى جزئية كما مر على ان المقصود منه هو التنبيه على امكان بالضرورة لا تصحيح الدعوى الكلية بالمثال
الجزئي   وهكذا حال النظر في كل ما يوجد من الاخبار اشارة الى ان كل خبر محفوف بالقرائن لا يكون مفيدا
للعلم بل المفيد هو ما يكون قرائنه مثل تلك القرائن او ما دونها قريبا منها والضابطة حصول
العلم فان حصل علم حصولها والا فلا   اذ لا علية بين الملازمة ينفي العلية بين الخبر وحصول العلم به
لبيان الاستدلال على ما هو الحق عنده من انه لا علة ولا معلول الا كل الحوادث مستند اليه سبحانه ابتداء
فالخبر ليس علة للعلم بل الطريقة الالهية جارية بخلقه عقيب سماع الخبر فلا يرد ان توسيط العادية ينفي
العلية مستدرك لانه يكفي ان يقول لو حصل العلم لكان مطردا لان الاطراد لازم ولو كان حصوله
بالعلية بل ترتب الاطراد عليها اظهر فافهم   ولو كان عاديا لاطرد قيل الملازمة ممنوعة لان كثيرا
من العاديات قد يتخلف الحكم عنها في بعض الصور واجيب بان الملازمة حينئذ بمعنى العادي هو

الحصول

الحصول دائما بلا علية ومعنى الاطراد هو الحصول دائما مطلقا واما التخلف في بعض المواد فانما يجوز بمعجزة النبي
او كرامة الولي والكلام في غير ذلك   واستحالة اللازم يأبى هذه دعوى الضرورة في محل النزاع
فهي صريحة لعدم السماع   اذا حصل الاخبار بالظرف للتادية جزء المقدم الشرطية وقوله فان
ذلك جائز دفع لما يقال من ان المقدم مركب من جزئين وامكان الثاني اعني اخبار العدلين بالنقيضين
ممنوع فالمجموع كذا من حيث هو مجموع ولم يستلزم محالا آخر فلا يلزم بطلان الجزء الاول اعني افادة العلم
وتقرير الدفع ان ذلك جائز بالضرورة ومنعه مكابرة لا يقال جواز هذا الجزء يستلزم جواز المجموع
اذ جواز الاول مفروض ويلزم منه جواز اجتماع النقيضين لا وجوده قلنا هذا كاف لان جوازه ايضا محال
كوقوعه   لوجب القطع بتخطئته اي لم يذكر بيان الملازمة لظهوره وهو وجوب تخطئة مخالف اليقيني فالظني
اجماعا   والجواب اما عن الاول فبالمنع من استحالة اللازم والتزام الاطراد في مثله اي التزام
اطراد العلم في كل خبر محفوف بمثل القرائن المذكورة وانما لم يمنع الملازمة كما منعها قطب المحققين
بناء على اختلاف الناس في درك القرائن لان الكلام ليس في مطلق القرائن بل في القرائن المفيدة للعلم
ولا ريب في لزوم الاطراد في مثلها   واما عن الثاني فبانه اي اذا حصل خبر مقارن للقرائن المفيدة
للعلم في قضية امتنع ان يحصل مثل ذلك الخبر بغير خبر آخر مقارن للقرائن المفيدة للعلم في نقيضها عادة
قيل فيه نظر لانه يجوز بالضرورة ان يخبر ملك بموت ابنه مع القرائن المذكورة ثم يخبر بحياته مع قرائن
اسباب الفرح وذلك بان كان قد غشي عليه فافاق واجيب بانه اذا حصل العلم بالموت استحال ان يحصل
العلم بالحيوة بالضرورة وذلك انما يتصور حيث لم يكن القرائن الاول مفيدة على انه لو وقع الخبران على الوجه
المذكور دلت القرينة العقلية على كذب الثاني والكلام في الخبر المجرد من علامة الكذب   فبالتزام
التخطئة اي بالتزام تخطئة المخالف للخبر بالاجتهاد حين افاد ذلك الخبر مع القرائن علما هذا منع لبطلان
اللازم وانما لم يمنع الملازمة كما منعها بعضهم بناء على انه يجوز ان لا يفيد العلم بالنظر الى المخالف له
بالاجتهاد لان الكلام في القرائن المفيدة للعلم قطعا كما عرفت في مثل هذا مطرد   والاجماع المدعى
ظاهر الف دجواب عما يقال اذا ثبت عدم جواز التخطئة بالاجماع لا يتصور التزامها لان الاجماع

لكونه دليلا قاطعا لا يجوز مخالفته وتقريره ان الاجماع على التخطئة ظاهر ايضا ولان كل من يدعي من العقلاء
ان الخبر المحفوف بالقراين يفيد العلم يدعي التخطئة بالمخالفة وكل من يدعي انه غير مفيد له يدعي عدم التخطئة بها
فصارت التخطئة وعدمها في قوة المتنازع فيه فاين الاجماع عليها يجوز التعبد به عقلا اي يحكم العقل
بجواز ان يوجب الشارع علينا العمل بمقتضاه لان الشارع اذا امرنا بالعمل بموجبه وقال لنا اذا اخبركم شخص عدل
بشي فاعملوا به وهو عرض ذلك على عقولنا فانا نقطع بانه لا يلزم من فرض وقوعه محال وهو المعني بالجواز
العقلي ويعزى الى جماعة اي ينسب الى جماعة من اهل الخلاف منهم ابو علي الجبائي المنع واستدل
بانه لو جاز التعبد به في الاخبار بالاحكام الشرعية عن الرسول لجاز التعبد به في الاخبار بالاحكام الشرعية
عن الله تعالى بغير معجزة لاشتراك الجامع وهو كون المخبر عدلا في الصورتين والجواب منع الملازمة اذ لا
يلزم من جوازه بقول من لا يقطع بكذبه جواز بقول من يقطع بكذبه من حيث العادة وذلك لان الا
الاخبار عن الله تعالى من الرياسة العظيمة ومن اندر الاشياء فاذا لم يقرن بدعواه ما يوجب القطع
بصدقه كالمعجزة نقطع عادة بانه كذب بخلاف الاخبار عن الرسول صلى الله عليه وسلم وهل هو واقع اولا
اي هل التعبد بمعنى وجوب العمل به واقع اولا فذهب جمع من المتقدمين اي وهم يقولون العمل
بالاخبار تابع للعلم بصدق الخبر باي صفة كان ولا يكفي الظن به والخبر الواحد يفيد الظن فلا يتعلق
به العمل ولما ذهب هؤلاء العظام من الشيعة الى عدم التعبد به نسب المخالفون كالحاجب وغيره المنع
الى الشيعة كلهم وهذا فرية وله وجوه من الادلة آتية ثم تعلم ان هذه الادلة لو تمت لكانت
ظنية فلا يكون ردا على الخصم لان المسئلة عندهم علمية لنظر ذلك لمن نظر في الذريعة نعم لو ثبت
جواز العمل بالظن في الاصول العملية بالبرهان القطعية لتم ذلك وقد يقال ان ادل ظاهر الآيات
الآتية على وجوب العمل به وضم معه ان الاجماع على وجوب العمل بظواهر الكتاب حصل القطع بوجوب
العمل ولهم ان يقولوا لو وقع الاجماع فانما هو في الفروع دون الاصول دلت على وجوب
الحذر اي الاحسن ان يقول على قوم كل طائفة عند انذارهم لهم لانه اظهر مع انه لا يحتاج الى التوزيع
والضمير في ليتفقهوا ولينذروا ح يعود الى الطائفة لا الى الطوائف ووجه الاستدلال ح ان الحذر

وجب على قوم كل طائفة عند انذارها لهم والطائفة عددا لا يفيد قولهم العلم لان الطائفة بعض فرقة
والفرقة يصدق على ثلاثة فالطائفة اما واحد او اثنان لا يقال المراد بالفرقة اكثر من الثلثة كثيرا بحيث
يكون النافر منهم في مرتبة التواتر ومما يؤيد ذلك انه لو ابقي على العموم الشامل للثلثة ايضا لزم وجوب
خروج الواحد او الاثنين من كل ثلثة وليس كذلك لانا نقول حمل الفرقة على ما ذكرتم تخصيص بلا مخصص ووجوب
خروج الواحد او الاثنين حق الا ان الوجوب كفائي فبخروج البعض من احدى الفرقتين يسقط عن
الباقين حيث اسند الانذار الى ضمير الجمع اي الظاهر ان ضمير الجمع يعود الى الطائفة والقوم مضاف
الى ضمير هذه الطائفة والدلالة تتم من غير حاجة الى هذه التكلفات والذي حداه على القول بعود الضمير الى
الطوائف لا الى الطائفة وعلى التمسك بالتوزيع امران احدهما ان يصدق على الواحد والاثنين وضمير
الجمع لا يعود اليه والامر في ذلك هين اذ الطائفة يحتمل الكثرة وهذا القدر كاف في عود ضمير الجمع اليهم وثانيهما ان
اعتبار التوزيع بين الطوائف والقوم يقتضي انذار واحد من الطائفة لواحد من القوم فيصير نصا في المطلوب وهو
وجوب العمل بخبر الواحد بخلاف انذار الطائفة للقوم لاحتمال ان يكون الطائفة في مرتبة التواتر وهذا
ليس بشي لان الطائفة يصدق على مرتبة الاحاد ايضا والتخصيص لا وجه له فيدل على المطلوب على ان التوزيع
بين الطوائف والقوم انما يقتضي انما يقتضي انذار طائفة لواحد من القوم لان التوزيع انما يكون
بين مفردات الجمعين ومفردات الطوائف طائفة ومفردات القوم واحد واعلم انه كما يجوز ان يعود ضمير
في ليتفقهوا ولينذروا واذا رجعوا الى الطوائف كما فهمه اكثر الاصوليين كذلك يجوز ان يعود الاولان الى القاعدين
معه والاخير مع الطوائف النافرين الى الجهاد وصدر الآية وهو قوله تعالى وما كان المؤمنون لينفروا كافة
الى الجهاد دل عليه وعليه جماعة من الاصوليين والمفسرين والآية على هذا التفسير دلت على المطلوب والقول
بان القاعدين كانوا بالغين حد التواتر تخصيص بلا مخصص ومن البين تحقق هذا المعنى مع التوزيع
اي من البين تحقق انذار جميع الطوائف لجميع القوم مع التوزيع كما في قولنا باع القوم دوابهم او من البين
تحقق انذار كل واحد من الطوائف واحدا من القوم معه قل او كثر وصف لبعض الطوائف والمراد
بالكثرة بلوغه حد التواتر وبالقلة ما يقابلها ولو كان بلوغ التواتر اجماعي ولو كان بلوغ التواتر شرطا

ولم يكلف التوزيع لقبيل ولينذروا كل واحد من قومهم اى ولينذروا الطوائف كلها كل واحد من قومهم ليكون جرى
فى ان التوزيع غير مقصود وفى ان التواتر شرط حيث ان الطوائف كلها بالغة حد التواتر على الوجه
الذى ذكرنا وهو التوزيع على معناها الحقيقى وهى حيثية نفسانية تعرضها فيخرج بها الخبر عن احتمال
الصدق والكذب وهو مطلق الطلب اى مطلق الطلب الشامل للايجاب والندب لا الايجاب فقط
وقد يجاب بان مطلق الطلب وجب حمله هنا على الايجاب لان القول بجواز العمل بخبر الواحد دون الوجوب
مما لم يقل به احد فهو قول ثالث قلت قد بينا فيما سبق اى بيناه فى بيان كون الامر للوجوب
انه لا معنى لجواز الحذر عن العذاب او ندبه لانه ان حصل المقتضى له قطعا او ظنا وجب والا لم يحسن اى
ان لم يحصل المقتضى له اصلا فقط وان حصل بمجرد احتمال فكذلك لتكافؤ وجوده وعدمه فلا رجح
احدهما على الآخر ويرد عليه ان المقتضى للحذر عن الطهارة بالماء المشمس حصول وهو الكفن قطعيا
او ظنيا لزم وجوب الحذر وهو باطل بالاتفاق وان كان مجرد احتمال لم يحسن لما ذكرت ويمكن ان
يتكلف بان حصوله ظنى وان الظاهر وجوب الحذر الا ان الشارع جوز نقيضه فلذلك لم يجب والكلام
فيما لم يعلم فيه معارض فليتامل فى موضع النظر الظاهر انه منع للسند اذ المورد كانه قال امتناع حمل
الترجى على الحقيقة يقتضى حمله على اقرب المجازات ولا نم انه الايجاب لجواز ان يكون مطلق فقد ظهر ان
المورد لم يدع شيئا لكونه اخص اى لكون وجوب الحذر عند الانذار اخص من المدعى اذ المدعى
هو وجوب العمل برواية الاحاد مطلقا سواء كان على سبيل الانذار او على سبيل الاخبار
قلت الانذار هو الابلاغ مقصوده دفع الحصر فى قول المعترض الانذار وهو التخويف وتعميمه بحيث يشمل
الايجاب والتحريم ليتمكن منه القول بان امر البواقى هين ذكره الجوهرى قال فى الصحاح الانذار
الاعلام ولا يكون الا مع التخويف والقاموس قال انذره بالامر اعلمه وحذره وخوفه
وما يرجع بنوع من الاعتبار اليهما كالاحكام الوضع فان جميعها يعود اليهما فان البيع الصحيح يرجع الى
وجوب تسليم الثمن والمثمن والى تحريم اشتغال كل من المتبايعين بما انتقل الى صاحبه وكون الزوال سببا
للصلوة يرجع الى وجوب الصلوة عنده وقس على هذا اذ القول بالفصل معلوم الانتفاء

فاذا ثبت

فاذا ثبت وجوب العمل بخبر الواحد فى الايجاب والتحريم بطل مذهب الخصم وثبت وجوبه فى الكل انتهى خبير
بان هذه المقدمة وهى عدم القول بالفصل يكون فى دفع الاعتراض فلا حاجة فيه الى التطويل المذكور
بالحجى الخطاب اى بمضمونه من لحنه اذا فهمه لان هذا الدليل اذا دل على قبول الايجاب والتحريم
مع كونهما اعظم الاحكام مقبولان بالاحاد من حيث هى فهم منه ان غيرهما اولى بالقبول بها وانما
قلنا من حيث هى لئلا يرد ان كونهما مقبولين من اجل الاحتياط ودفع الضرر وهما ليسا باولى فى
غيرهما من الاباحة والندب والكراهة وذلك لانا لا نم التمسك هنا بالاحتياط اصلا ولو صح التمسك
بالاحتياط لصح ابتداء واستقلالا قلت هذا موقوف ثم قد يجاب عن الايراد بوجه آخر وهو
ان الانذار لو حمل على الفتوى لزم تخصيصان احدهما هذا والآخر تخصيص القوم بالمقلدين ضرورة
ان المجتهد لا يجوز له العمل بفتوى مجتهد آخر واما اذا حمل على القدر المشترك بينه وبين الرواية فلا يلزم
شىء من التخصيص لعل الاول خطاهر واما الثانى فلان الخبر كما ينقل الى المجتهد للاستدلال كذلك ينقل الى غيره
للارتكاز والاعتبار فى زمان الرسول صلعم متعلق بثبوت عرفية المعنى ان جاءكم فاسق

للازجار

اى ان جاءكم خارج عن طاعة الله تعالى بنبأ اى بخبر فتبينوا اى اطلبوا البيان او الثبات على
اختلاف القراءتين لاحتمال الكذب الذى هو نوع من الفسق نزلت فى وليد بن عقبة حيث ولاه النبى
صلعم اخذ صدقات بعض العرب فعاد وهو يذكر انهم قد ارتدوا عن الدين وهموا بقتله
ينتفى عند انتفائه اى فينتفى وجوب التثبت عند انتفاء خبر الفاسق عملا بمفهوم الشرط سواء
لم يكن هناك جاء او كان وكان عادلا فصح قوله واذا لم يجب التثبت عند خبر غير الفاسق الى آخره و
واندفع ما اورده بعض الافاضل من ان مفهوم الشرط عدم مجىء الفاسق وهو اعم من مجىء غيره فلا يلزم من
اعتبار المفهوم وجوب العمل بخبر العدل لجواز وجوب التبيين عند خبره وانتفائه عند عدم الخبر على ان
اعتبار المفهوم لاجل ان الشرط لغو بدونه وعلى هذا الايراد يصير الشرط لغوا الا فى انتفاء وجوب التثبت
انما يقتضى جواز القبول لا وجوبه وهو المط ففى قوله فاما ان يجب القبول وهو المط او الرد وهو باطل
شق ثالث هو المراد وهو جواز القبول وهذا اعم من المطلوب لانا نقول اذا ثبت الجواز ثبت الوجوب

لان القول بالجواز دون الوجوب مما لم يقل احد   دلالة المفهوم ضعيفة للاختلاف في ثبوته وحجيته
مع عدم ما يدل عليها قطعا   مبني على القول بحجيته فيه نظر لان الخصم كالسيد المرتضى ونظرائه ينكرون
حجيته فالدليل لا ينتهض عليهم   الثالث اطباق قدماء الاصحاب خلاصته ان القدماء اجمعوا على
العمل باخبار الاحاد فوجب العمل بها لان اجماعهم حجة وفيه نظر لان الاجماع عليه اما سكوتي او حقيقي
والطريق اليه على التقديرين اما تواتر او احاد فهذه اربع صور ويرد على تقدير كون الطريق احادا
ان الدليل لا يفيد العلم وهو المطلوب عند الخصم واثبات المط يتوقف على حجية هذا الدليل وحجيته
يتوقف على اثبات المط فيلزم الدور وان السكوت لا يدل على الرضا لان كلما يشترط ان لا يكون له
وجه سواه من تقية او خوف او نحو ذلك واثبات الرضا بذلك مشكل جدا ويرد على تقدير كونه تواترا ان
المتقدمين اولى بادراكه وكل من خالفكم من متقدمي الامامية وغيرهم كالنظام والقاساني وجماعة
من المعتزلة يخالفونكم في دركه مع مخالطتكم باهل الاخبار فقال المرتضى انهم يقسمون على انهم لا يعملون
ذلك بل لا يظنونه فان كذبتموهم فعليكم ما لا يحسن وكلموكم بمثله ويرد على جميع التقادير انا لا نم ان رواية
الخبر وتدوينه انما هو لوجوب العمل به بل لحصول التواتر بنقل الجميع الا يرى ان من راى شهر شوال اخبر
عن الرؤية مع علمه بان وجوب الافطار لا يثبت بقوله وحده بل يحصل ذلك ليحصل بانضمام الغير ذلك الحكم
والبحث عن الرواة لاجل ان عدد التواتر يختلف باختلاف حالات المخبرين كما مر وذلك البحث وان لم يكن
واجبا لكن ارتكبوه استحسانا هذا ما يمكن ان يقال في هذا المقام ولكن من نظر في الاخبار وتامل في الاثار
وجد في نفسه ظنا متاخما من العلم على وجوب العمل بخبر الواحد وعلى ان السلف عملوا به وان لم يكن له
الزام الخصم   ولا روي عن الائمة ع القايل ان يقول لا روي عنهم ايضا ما يدل صريحا على ان
العمل به واجب مع كثرة الرواة عنهم   العلامة ره انت تعلم ان كلام العلامة مجرد دعوى والخصم
لا يقبل منه بل يدعي خلافه كما ستعرفه   فقالوا ان الصحابة والتابعين اه اي عملوا بخبر الواحد
والمراد بهذا الاجماع الاجماع السكوتي كما يدل عليه قوله ولم ينكر عليهم احد ولما كان لقايل ان يقول
الاجماع السكوتي ليس بحجة اصلا لا قطعا ولا ظنا فلا يجوز التمسك به في اثبات هذا الاصل العظيم

دفعه

دفعه بقوله عملهم بهذه الوقايع المختلفة التي لا تكاد تحصى وقد تكرر ذلك مرة بعد اخرى وشاع وذاع بينهم
ولم ينكر عليهم احد يحصل العلم العادي بانهم متفقون على العمل به اقول الاجماع السكوتي وان افاد القطع
على هذا الوجه لكن ثبوته لنا ونقله الينا بالاحاد فلا يفيد الا اذا ثبت وجوب العمل بها فيدور ودعوى
التواتر في نقله ممنوع على ما مر والجواب على ما يقال من ان المقصود وجوب العمل به وهذا الدليل على تقدير
تمامه انما يدل على جوازه قد مر سابقا من انه اذا ثبت الجواز ثبت الوجوب لعدم القايل بالفصل
والا لنقل لتوفر الدواعي وقد نقل الانكار منقول كما روي ان ابا بكر انكر خبر مغيرة في
الجدة ترث السدس حتى رواه محمد بن مسلمة وان عمر انكر خبر ابي موسى الاشعري في الاستيذان ثلث
مرات على صاحبه والرجوع مع عدم الاذن حتى رواه ابو سعيد الى غير ذلك مما لا يحصى والجواب
ان الانكار انما وقع لعدم حصول الظن بقول الراوي لفوات شرط ما على ان ضم الواحد لا يخرج الخبر عن الاحاد
فعليكم ما ذكرتم لا لكم   الرابع ان باب العلم بها منسد او لان الادلة التي وجب اتباعها والعمل
بها عندنا وعند الخصم اتفاقا وهي الاجماع واصالة البراءة والكتاب ظنية فبقاء التكليف بالاحكام
منوط بالظن وثانيا ان خبر الواحد شارك لها في افادة الظن بل ربما كان اقوى في افادته فوجب اتباعه
والعمل به ايضا بل هو اولى بالعمل   التزلم نعلم بالضرورة من الدين احترازا عن الضروريات مثل وجوب
الصلوة والحج والزكوة وامثالها فانه لا نزاع في ثبوت العلم القطعي بها   في نحو زماننا الظاهر ان المراد
بزماننا زمان المتاخرين ونحوه ما هو متقدم قريب منه وحمله على زمان الغيبة مطلقا بعيد لان المتواترات
من السنة عند المتقدمين كانت كثيرة وايضا لفظ النحو لا يظهر له فائدة   لفقد السنة المتواترة
ممنوع لان الاحاديث المتعاضدة المتوافقة كثيرة يظهر ذلك لمن تتبع الاصول الاربعة وغيرها من
الاصول الموجودة في هذا الزمان والقول بان الاصول الاربعة مستندة الى ثلثة والتواتر لا يحصل باقوالهم
مدفوع بان العدد غير معتبر في التواتر بل المعتبر هو حصول العلم بصحة النقل ولا يخفى على من تصفح احوال هؤلاء
الثلثة اذا اتفقت دلالة رواياتهم مع اختلاف المتون مع اختلاف السند بل يحصل التواتر اما لفظا او
معنى سيما اذا صرحوا بان ما ذكروه ماخوذ من عدة كتب من الاصول المدونة في الاحاديث ثلاث العادة

قاضية بان هؤلاء مع كمال ورعهم وشدة اهتمامهم في الدين وتقدمهم على الفئة الناجية لا يكذبون
في ذلك ولا يفترون على الله كذبا واما القول بان دلالة ودلالة الاخبار وكذا دلالة الآيات ظنية فلا يضر
لان الخصم انما يدعي ان وجوب العمل موقوف على التواتر لا على قطعية الدلالة فهم يقولون لو اثبت
الاصل بالتواتر وعلم انه كان من الشارع وجب اتباع مدلوله وان كان ظنيا ولا يلزم من اعتبار هذا
الظن اعتبار الظن الحاصل بالاحاد مع تجويز ان لا يكون الاصل من الشارع والفرق بينهما ظاهر
له جهات متعددة المراد بالجهات المتعددة الطرق المختلفة مثل الاجماع والبراءة الاصلية والكتاب
وخبر الواحد والمراد تبعا وتها في القوة والضعف تفاوتها باعتبار الدلالة ولا ريب في ان ما يبين
ان العمل بالظن واجب ان الظن القوي يجب تقديمه على الظن الضعيف اراد بهذا القول ان يبين ان
خبر الواحد قد يكون اقوى في افادة الظن من الادلة المذكورة فيجب العمل به وتقديمه عليها لا يقال
لو تم هذا النقض اجمالي على ان العدول عن الظن القوي الى الظن الضعيف قبيح لانا نقول اجاب
عن النقض بان ما ذكرنا من وجوب تقديم الظن القوي على الضعيف لا يجري فيما ذكره الناقض اذ الحكم فيما ذكرنا
منوط بالظن فحيث كان الظن اقوى فهو بالحكم اجدر واحرى وفيما ذكره الناقض منوط بالشهادة العدلين
فلا يلزم تقدم الظن الحاصل بالشاهد الواحد الكان اقوى لان تعدد الشاهد له مدخل في ترتب الحكم
وذلك لان الحكم بان الحكم منوط بالمجموع ممكن في الذهن من الحكم بانه منوط بنفس شهادة الشاهدين من غير
ان يكون للظن مدخل فيه ومثلها الفتوى والاقرار يعني ليس الحكم بوجوب متابعة الفتوى وثبوت
المقر به منوطا بالظن بل بقول المفتي والاقرار والاظهر انه منوط بالظن الحاصل بهما ولقائل ان يقول ما
ذكرت من الجواب عن النقض يجري في اصل الدليل ايضا لان العمل بالادلة الظنية المذكورة يعني الكتاب
والاجماع واصالة البراءة ليس مستندا الى الظن حتى يلزم وجوب العمل بخبر الواحد ايضا وتقديمه على هذه
الادلة اذا كان اقوى بل الى غيره مثل الاجماع على حجيتها فهي كالاشارة اليه المرتضى اي الشهادة
في تعلق الحكم بها مثل الاسباب والشروط في تعلق الاحكام كوجوب الصلوة فانه متعلق بزوال الشمس وطلوع
الفجر كان المفروض كون التكليف منوطا بالظن فاذا كانت الظنون متفاوتة في الشدة والضعف

كان

كان متابعة الاقوى واجبة والعدول الى الاضعف قبيحا لان الحكم المستفاد من ظاهر الكتاب لما ذكر في
الدليل ان باب العلم مسدود وان العمل بالظن وان خبر الواحد ارجح اذا كان اقوى اورد المانع اولا
انا لا نم ان الحكم المستفاد من ظاهر الكتاب مظنون لما ذكره وثانيا انا سلمنا ذلك ولكن ذلك ظن مخصوص
ثبت من التواتر وجب العمل به اتفاقا فهو في وجوب العمل به مثل شهادة الشاهدين فلا يعدل عنه الى غيره
وهو الظن الحاصل بخبر الواحد وان كان اقوى كالشهادة لا بدليل يوجب العدول عنه لانا نقول
اجاب عن المنع بثلث مقدمات اولها ان احكام الكتاب كلها من باب خطاب المشافهة يختص بالموجودين
في زمانه وقد مر في البحث عن صيغ العموم وثالثها ان ثبوت حكمه في حقنا بالاجماع والضرورة الدالين على
مشاركتنا لهم في التكليف اذا عرفت هذا فنقول يجوز ان يقترن ببعض تلك الظواهر ما يدلهم على خلافها قطعا
وصرف ظاهر الكتاب بالدلالة القطعية جائز اتفاقا ثم لاشتراك التكليف بيننا وبينهم نحتاج الى معرفته
يعرفنا بان تكليفهم على خلاف الظاهر والمعرف في بعض المواضع قطعي مثل الاجماع كما في آية الوضوء وفي بعضها
يجوز ان يكون من الامارات المفيدة للظن وخبر الواحد من جملتها فيجوز ان يكون معرفا لنا على ذلك وان لم
يجز ان يكون صارفا للظاهر بنفسه مع جواز ذلك يمتنع القطع بالحكم المستفاد من ظاهره ولهذا التقرير اندفع
لا يرد ما قيل ان جواز هذا الاحتمال انما هو على تقدير عمومية خطاب المشافهة ايضا فلا وجه لتخصيصه بالموجودين
وذلك لان الصارف على تقدير الاختصاص غير الخبر والخبر علامة له وعلى تقدير العموم نفس الخبر لا شيء غيره
بالنظر الينا جواز ذلك اول الكلام ويستوي ح لما دفع بقوله فيحتمل ما ذكره المورد اولا من ان الحكم
المستفاد من ظاهر الكتاب معلوم لا مظنون ودفع بهذا ما اورده ثانيا بعد التسليم من ان الظن المستفاد
من ظاهر ظن مخصوص فهو من قبيل الشهادة لا يعدل عنه الى غيره وتوضيح المرفوع انه اذا ثبت جواز حمل الظاهر
على خلافه عند معارضة الخبر اياه صار الظاهر ظنيا ويساوي غيره مما يفيد ظنا في افادة الظن وفي اناطة
التكليف وليس المراد انهما متساويان من جميع الوجوه فلا يرد ان هذا ينافي ما مر من ان الخبر ارجح منه
ووجه مساواتهما في ذلك امران احدهما ابتناء الفرق والحكم بان الظن المستفاد من ظاهر الكتاب
من قبيل الشهادة فلا يعدل عنه الى غيره مما يفيد الظن على كون الخطاب متوجها الينا اذ الصارف هو

وثانيها ان خطاب المشافهة

هو الخبر وقد منعت ذلك ولكن قد عرفت بحكم المقدمة الثانية ان الخطاب ليس متوجها الينا بل الى الموجودين
فى زمانه ويجوز ان يقترن به ما يدل على ارادة خلافه قطعا والجزم معرفا لا صارف وثانيهما ان الاجماع
والضرورة الدالين على مشاركتنا لهم فى التكليف لظاهر الكتاب كما يقتضيه المقدمة الثالثة مخصوص
بظاهر غير معارض بالجزم الجامع للشرائط الآتية المفيدة للظن الراجح بان التكليف بخلاف الظن المستفاد
من ظاهر الكتاب لانه لا اجماع ولا ضرورة لتلك المشاركة عند المعارضة فينتفى القطع به فينتفى كون الظن
المستفاد منه من قبيل الشهادة ايضا فليتامل وشوله ليكن فى مراصالة البراءة يعنى لو تنقت
المورد الى اصالة البراءة واورد فيها مثل ما اورد فى ظاهر الكتاب اخيرا وقال الظن المستفاد منه من قبيل
الشهادة اصالة البراءة ظن مخصوص وجب العمل اتفاقا فهو من قبيل الظن الحاصل لشهادة الشاهدين فلا
يعدل عنه الى غيره من الظن الحاصل من خبر الواحد فلا يتم الدليل اجيب عنه بمثل الجواب المذكور وقلنا الحاصل
من اصالة البراءة انما وجب اتباعه اتفاقا اذا لم يعارضه خبر العدل المفيد بان التكليف بخلاف ذلك الظن
اذ ح ينتفى الاتفاق فينتفى كونه من قبيل الشهادة وما ذكره السيد ره عطف على عموم قوله تع عطف
حجة على حجة اخرى والتبان قيل هو اسم رجل سال عنه المسائل وان ادعى خلاف ذلك دفع الضرورة
اى دفع لما هو ضرورى عندهم اعنى عدم العمل بخبر الواحد فهو باطل ويذهب الى انه مستحيل اشارة الى
ما نقل عن ابن قبة فى صدر المسئلة انه يمنع فى جواب المسائل التبانيات وهو ما نقل عنه المص قبيل
ذلك لكن يخالف ذكر ابن ادريس فى السرائر ان المخالفين من اهل اصحاب المقالات يذكرون
فى كتبهم ومقالات اهل الاراء والمذاهب ان الشيعة الامامية لا يرى التعديل فى الشرعيات باخبار الآحاد
وقال شيخنا المفيد ذكر ذلك ايضا فى كتاب المقالات الذى صنفه نقل عنه ره والجواب عن الاحتجاج
اى والجواب عن الاحتجاج بالآيات ان العام يخص ببعض الافراد لتخصيص الكتاب بخبر ولا تقف بالخبر مع انه
غير متعبد بالظن على ان الاصل فى الخطاب ان يكون لمعين ووجوب التاسى انما هو فيما يعلم وجهه والمطلق
يقيد ببعض الاشخاص كالصحابة مثلا او ببعض الازمان كزمان الخبر مثلا لان تحصيل العلم ح متيسر وكل ذلك
للجمع بين هذه الآيات وبين الآيات المذكورة الدالة على وجوب اتباع الظن وفيه نظر لان تخصيص هذه

الايات

الايات المذكورة بما يفيد العلم على ان الآيات تلزم ظاهر الظاهر ان ما كان عنا ومآل تخصيص العام
وتقييد المطلق واحد ولو ادعى الظهور من غير قرينة فمع كونه خلاف الواقع ياباه سوق العبارة ايضا
وآية النهى يحتمل لذلك ايضا يعنى آية النهى وهى قوله تعو ولا تقف محتملة للاختصاص باتباع الظن فى اصول
الدين وبغيره ما ينافى عمومها لتخصيص الموصول بما لا يفيد الظن اصلا او ما ينافى صلاحيتها للتمسك
بها فى محل النزاع كان يراد بالعلم الظن واطلاقه عليه شهور وح على تقدير كونه عاما لا يصلح للتمسك به
فى اثبات المنع عن اتباع الظن لانه يدل ح على المنع من اتباع غير الظن ولا نزاع فيه لا سيما بعد
ملاحظة ما تقرر فانه يعلم بعد ملاحظة الامور المذكورة ان خطاب لا تقف مخصوص بالموجودين وان اثبات
حكمه بينا بالاجماع والضرورة الدالين على مشاركتنا لهم فى التكليف وانه لا مشاركة عند اشتغالهما
ولا ريب انه لا اجماع ولا ضرورة فيما نحن فيه لامكان تحصيل العلم لهم لا لنا فيحرم عليهم متابعة الظن لا
علينا واعتمادنا يعنى اعتمادنا فى الحكم بان الامامية ينكر العمل بخبر الواحد على نقل السيد لا كثرهم
نقض لغرضه الذى هو عدم جواز العمل اذ لم يصل الينا مع نقل السيد ما يخرجه عن كونه خبرا واحدا
والحاصل ان السيد غير راض بعملنا على نقله لانه خبر واحد وهو ينكر العمل به وللسيد ان يقول وجب
عليكم العمل به بنا على سبيل الالزام ومعلوم ان تحصيل العلم ايه فيه نظر لان السيد لا يوجب تحصيل
القطع بالحكم الشرعى بل يوجب تواتر السند فى جواز العمل سواء كانت الدلالة قطعية ام لا ولهذا
يعمل بظواهر القران وظواهر الاحاديث المتواترة واصالة البراءة مع ان شيئا منها لا يفيد قطعا
وكل حكم كان الطريق اليه واحدا لا يكون هناك تكليف ليلزم التكليف بالمحال بل اشبهه هذا عنده بموضع
التردد فى القول بالوقف ولعل الوجه هذا الوجه انما يجرى فى عصر المعصوم كما يفهم من صريح
العبارة واما الوجه فى عصر السيد فهو تمكنهم من الرجوع الى الاخبار المتواترة كما استعرفه من كلام
السيد يعلم بالضرورة صريح فى ان حصول العلم عقيب التواتر ضرورى وقد نقلنا عنه سابقا
انه متوقف فى كونه ضروريا او نظريا فيستوى ح اى فيستوى حينئذ جواز الاكتفاء بالظن
عند تعذر تحصيل العلم بالاخبار وغيرها من الادلة المفيدة للظن مثل الكتاب واصالة البراءة فى

الصلاحية لاثبات الاحكام الشرعية كما حققناه في الوجه الرابع من الحجة وفيه نظر لجواز ان يكون العمل
في غير الاخبار منوطا بالظن المستفاد من ظاهر الكتاب او من اصالة البراءة او بالاجماع الواقع على
حجيتهما ولا يوجد شئ منهما في اخبار الاحاد فلا مساواة بينهما لامع امكان تحصيل العلم عطف
على قوله والاكتفاء بالظن يعني الاكتفاء بالظن فيما يتعذر فيه العلم مما لا شك فيه واما مع امكان تحصيل
تحصيل العلم كما في عصر السيد وما قبله فيتوقف العمل بما لا يفيد العلم على قيام الدليل القطعي على العمل
به لينخرط في سلك القطع ويعمل بالعلم حقيقة ولا حاجة لنا في هذا الزمان الذي لا يمكن تحصيل العلم
الى البحث عن قيام الدليل القطعي حين امكان تحصيل العلم على العمل بخبر الواحد وعدمه وبالجملة لا حاجة
الى اقامة الدليل القطعي على جواز العمل بخبر الواحد وانما يحتاج اليه من يتمكن من تحصيل القطع في الاحكام
فانه يجب لا لكل واحد من هذين الفاضلين يعني المرتضى والعلامة يدعي الاجماع على نقيض
صاحبه ولم يظهر منهم ما يدل على موافقة المرتضى في عدم عمل الامامية باخبار الاحاد اذا كانت
مجردة عن القرائن المفيدة للعلم وحصر العمل بالمتواترات وبالاحاد المحفوفة بالقرائن هذا الذي
ذكره المصنف في هذا المقام كان قبل توقفه على كلام الشيخ في العدة لانه قدس سره ذكر في الحاشية ان الشيخ
صرح بموافقة المرتضى وبان الامامية كافة يعملون بخبر الواحد وان كان مجردا من القرائن وان
مرادهم بخبر الواحد حيث نفوا العمل به هو خبر المخالفين حيث قال اعلم ان الذي اتضح من حال
الشيخ في هذا المقام بعد ان تيسر الي الوقوف على كتابه المسمى بالعدة ان اخبار الاحاد التي
دونها الاصحاب في كتبهم وتناقلوا بينهم يعمل بها وغيرها من الاخبار التي رواها المخالفون في كتبهم
ليس بحجة ولا يعول عليه وقد صرح فيها بالموافقة على ما سبقت حكايته عن المرتضى وغيره من الانكار
لعمل الامامية بخبر الواحد وان ذلك شعارهم وطريقتهم التي لا سبيل الى ادعاء خلافها عليهم ثم
خص ذلك بما ذكرنا من روايات مخالفيهم دون رواياتهم واحتج لما صار اليه باجماع الطائفة
على العمل باخبار التي رووها ودونوها وبالغ في نفي احتمال كون عملهم بها انما حصل لسبب انضمام
القرائن اليها وانت اذا تأملت اختياره هذا وجدته على غاية من البعد عن الصواب فان الا

الاعتراف بانكار عمل الامامية باخبار الاحاد لا يعقل صرفه الى روايات مخالفيهم اذ العدالة معتبرة في
قبول الخبر عندهم وهي منتفية في روايات اهل الخلاف وذلك كاف في عدم العمل بها والاعراض عنها
فاي معنى للمبالغة في نفي خبر الواحد والانصاف انه لم يتضح لي من كلام السيد لم يجوز العمل بخبر الواحد
المجرد عن القرائن والشيخ وامثاله كما لم يظهر من حالهم الموافقة للسيد في ذلك كذلك لم يتضح من حالهم المخالفة
له ايضا اذ اخبار الاصحاب يومئذ كانت قريبة العهد بزمان لقاء المعصوم واستفادة الاحكام
منهم وكانت القرائن المعاضدة لها متيسرة فلعلهم اعتقدوا انهم يعملون على الخبر المحفوف بالقرائن ولم
المجرد فلم يظهر مخالفتهم لرأيه وفيه تعريض على العلامة حيث نسب المخالفة للسيد اليهم حتى ادعى اجماعهم
على ذلك لما قلناه من انه عمل بالخبر المعاضد بالقرائن لا مطلقا حتى لو رواه غير الامامي
اي انما عمل بخبر الامامي لان الخبر المعاضد بالقرائن وجب العمل به سواء كان المجرد عن القرائن الناقل
اماميا او غيره لا ما نسبه العلامة اليه من انه يعمل بخبر الواحد وان كان مجردا عن القرائن حيث
قال والاصوليون منهم كابي جعفر الطوسي وغيره وافقوا على قبول خبر الواحد ولم ينكره سوى المرتضى
بدليل ان السيد انما ينكر العمل بالخبر المجرد عن القرائن دون المعاضد بها ولا وجه له اي لا وجه للطعن
المرتضى على نقلها بعد ملاحظة ما ذكرناه من ان نقلها يحتمل ان يكون رجال المتواتر وحرصا عليه
وان اقتضى فاعله ضمير يعود الى ما ذكرناه كلها يتعلق بالراوي كلها الامر واحد وهو حصول
غلبة الظن بصدقه ظاهر لعدم حصول الظن بخبرهما قياسا على جواز الاقتداء به لا
يقال لا حاجة لهم الى التمسك بحجية القياس لانه يتمكن لهم التمسك باية التثبت في ذلك لان المميز
ليس بفاسق اتفاقا فيندرج في مفهومها كالعدل لانا نقول اولا عدم قبول رواية الفاسق يقتضي
عدم قبول رواية المميز بطريق اولى كما ذكره المصنف فيستفاد حكمه من صريح هذه الاية الكريمة
كالفاسق وثانيا مفهومها وهو عدم التثبت في غير الفاسق اعم من وجوب الرد ووجوب القبول لا
يحتمل الاول في العدل والا لزم ان يكون العدل اسوء حالا من الفاسق فتعين الاول بخلاف
المميز فانه يحتمل ان يكون اسوء حالا من الفاسق والوجهان متقاربان كما يعلم من قاعدتهم

في القدوة وهي ان الفاسق يجوز الاقتداء به عند طائرته ولا يقبل روايته فلا يلزم من جواز الاقتداء قبول الرواية عندهم لا يقال هذا الدليل بطريق الالزام لانا نقول ثبوت الحكم في الاصل ممنوع على ان القياس ليس بحجة عندنا ولا الزام الا بالمسلم ويمنع اصل القياس اي اصل الذي هو القياس فالاضافة بيانية وليس المراد به المقيس عليه على ان يكون الاضافة لامية لان هذا المنع يرجع الى المنع الاول ولا مانع له من الاقدام عليه فلا يحصل الظن بصدقه فلا يجوز العمل بروايته هذا اي عدم قبول رواية المميز واما رواية غير المميز فلا تقبل واداها بعد القبول ولا ريب عندنا في اشتراطه اجمع اهل الاسلام على ان الاسلام شرط في قبول الرواية كما صرح به الحاجبي وغيره فان اراد بقوله عندنا الامامية فالتخصيص بهم غير سديد وان اراد به اهل الاسلام فالاستفادة من اللفظ بعيد وهو شامل للكافر وغيره لان الفاسق في العرف المتقدم هو الخروج عن طاعة الله تعالى وهو شامل لهما ومما يدل على ان الكافر فاسق قوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الفاسقون ولئن قيل باختصاص الفاسق في العرف المتاخر من عرف الشرع او عرف اللغة بعرف المتشرعة بالمسلم حيث عرفوه بانه مسلم ذو كبيرة او صغيرة اصر عليها فالاية تدل بمفهوم المخالفة على قبول روايته لقلنا الاية تدل بمفهوم الموافقة على عدم قبول روايته لانه اذا لم يكن خبر المسلم الفاسق مقبولا لزم ان لا يكون خبر الكافر مقبولا بطريق اولى ومفهوم المخالفة لا يصلح ان يعارض مفهوم الموافقة وفيه نظر لان الاولوية ممنوعة لجواز ان الحكمة في رد خبر الفاسق جرأته في دينه وعدم احترازه عن الكذب والكافر ربما كان متشددا في دينه مع تحريم الكذب فيه فيحصل الظن بصدقه دون الفاسق والاولى ان يتمسك بالاجماع ويقال مفهوم المخالفة على تقدير حجيته انما يكون حجة اذا لم يعارض بما هو اقوى منه وهنا قد عورض بالاجماع القاطع فلا يكون حجة على ان كلام الشارع يجب حمله على عرفه او عرف اللغة لا على العرف المتاخر وقد عرفت ان الفاسق يصدق على الكافر في العرف المتقدم الثالث الايمان والايمان في اللغة التصديق وفي الشرع قيل هو اعتقاد بالجنان واقرار باللسان وعمل بالاركان اي هو مجموع هذه الامور الثلثة

ويدل عليه ما نقل في مجمع البيان حيث قال روى العامة والخاصة عن علي بن موسى الرضا عم ان الايمان هو التصديق بالقلب والاقرار باللسان والعمل بالاركان وعنه ايضا الايمان قول مقول وعمل معمول وعرفان بالعقول واتباع الرسول ره في بعض الاخبار المنقولة في الكافي وغيره من الكتب المعتبرة دلالة ايضا على ان الاعمال داخلة في الايمان وان المؤمن يخرج عن الايمان بالفسق ثم اذا تاب يصير مؤمنا وقال الفاضل الاردبيلي اعتبار الاعمال انما هو في الايمان الكامل الذي يكون للمؤمنين المتقين المخلصين واما الايمان المطلق عند الاصحاب فهو التصديق والاقرار بالله وبرسوله وجميع ما جاء به على الاجمال وبخصوص كل شيء علم كونه مما جاء به وبالولاية والامامة والوصاية لاهل البيت عم بخصوص كل واحد واحد وعدم صدور ما يقتضي خروجه عنه والارتداد مثل سب النبي والقاء المصحف في القاذورات ومما يدل على ان ايمان المطلق هذا تقييد العمل بالايمان في قوله ومن يعمل من الصالحات وهو مؤمن فلا يخاف ظلما ولا هضما واقتران الايمان بالمعاصي في قوله تعالى وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا واسناد الايمان الى القلب في قوله تعالى وقلبه مطمئن بالايمان ولما يدخل الايمان في قلوبكم واصالة الاستصحاب وعدم النقل وحجتهم اذا جاءكم فاسق بنبأ لان غير المؤمن كالغلاة والمجسمة والفطحية والواقفية واضرابهم فاسق لما عرفت ان الفسق هو الخروج عن الطاعة فيندرج في عموم الاية وقد يعترض بان الفسق هو الخروج مع العلم ولا ريب في ان ما ذهب اليه هذه الفرق من اعظم القربات عندهم والجواب ان اعتبار العلم بالخروج في تفسير الفسق لغة وشرعا مما لا دليل عليه والاصل عدمه بمجرد احتماله لا ينافي الظهور واعتباره في العرف المتاخر لو ثبت لا يضر في اندراجه تحت الفاسق في العرف المتقدم اعني عرف الشرع واللغة بخبر الفطحية هم الذين يقولون بامامة عبد الله بن جعفر عم وانما سموا بها لان عبد الله كان افطح الراس وقيل كان افطح الرجلين وقال بعضهم نسبوا الى رئيس من اهل الكوفة يقال له عبد الله بن فطيح ومن ضارعهم اي من شابههم من فرق الشيعة المتمسكين بالملل الفاسدة كالزيدية والواقفية ونظرائهم بخبر عبد الله بن بكير هو عبد الله بن بكير بن اعين الشيباني من اصحاب الصادق عم وهو فطحي وقد حكى عن ابن مسعود انه قال عبد الله بن بكير

ان العدالة المعتبرة في الرواية غير العدالة المعتبرة في الشهادة فانه قال الراوي لو كان مخطئا في بعض الاقوال او فاسقا في افعال الجوارح وكان ثقة في روايته متحرزا فيها فان ذلك لا يوجب رد خبره ويجوز العمل به لان العدالة المطلوبة في الرواية حاصلة وانما الفسق بافعال الجوارح يمنع من قبول شهادته وليس بمانع من قبول خبره انتهى ولا يخفى ان الاجماع اتفق على منع الفسوق حتى الزنا وسفك الدماء لا يكون ذلك منه الا لعدم مبالاته بالدين ولصاحبه فلا يحصل الامن على اقدامه على الكذب فلا يحصل الظن بخبره متحرزا عن الكذب في الرواية قد عرفت مما نقلناه من كلام الشيخ انه لا يشترط في قبول الرواية التحرز عن الكذب مطلقا بل انما يشترط التحرز في الرواية ولذا قيد الناقل المحقق التحرز بقوله في الرواية هذا الدعوى اي عمل الطائفة باخبار المجاهيل ولم يجز التعدي في العمل الى غيرها اي غير خبار خاصة عمل بها الطائفة لعدم قيام الدليل عليه مستبعد لما ذكرنا بعد نقل كلام الشيخ وهذا الكلام جيد اي كلام المحقق في منعه لما ادعاه الشيخ جيد لنا انه لا واسطة الا الدليل على مدعاه قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا لكن الاستدلال بها على ما توقف على مقدمتين احدهما عدم الواسطة بين وصفي العدالة والفسق بحسب الواقع واخريهما وجوب التثبت متعلق بنفس الفسق مطلقا سواء تقدم العلم به اولا لا بنوع منه وهو الفسق الذي تقدم العلم به فتصدى اولا لاثباتهما وثانيا لبيان كيفية دلالته على مدعاه في موضع الحاجة ظرف لعدم الواسطة والمراد بموضع الحاجة الى اعتبار شرط العدالة في قبول الرواية وقت اداء الرواية وهذا الوقت انما يكون بعد انقضاء زمان كثير من ازمنة الرواة غالبا كما يشهد به تتبع الاثار وتفحص احوال الرجال وفي ذلك الوقت اما ان يكون لهم الملكة المذكورة او لا فان كان فهم عدول والا فهم فساق فلا واسطة واما في بدو التكليف فيمكن ان لا يكون لهم الفسق لاجتنابهم عنه ولا يكون لهم الملكة ايضا لعدم حصولها بعد لاقتضاء حصولها زمانا وتوسط مجهول الحال في محل ان ثبوت الواسطة بين العادل والفاسق انما هو في الذهن لا في نفس الامر كما ان بين التصديق بقيام زيد والتصديق بعدم قيامه واسطة في الذهن وهي الشك وليس بين قيامه وعدم قيامه واسطة في الخارج واسطة في الخارج

ولا ريب ان تقدم العلم بالوصف شروع في اثبات المقدمة الثانية توضيحه ان تقدم العلم بوصف الفسق مثلا غير داخل في حقيقة هذا الوصف بالظاهر ولا ريب ان وجوب التثبت في قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ متعلق بنفس وصف الفسق لا بما تقدم العلم به من هذا الوصف لان تعلقه بما تقدم العلم به انما يكون اذا كان تقدم العلم بالوصف داخلا في حقيقته وقد عرفت انه ليس كذلك فاذن فهم من الاية ان وجوب التثبت باعتبار نفس الفسق وهي ملة له في نفس الامر وان لم يكن معلوما عند تعلق الوجوب بها ومقتضى ذلك ارادة البحث والتفحص عن حصول ذلك الوصف وعدمه الى ان يحصل العلم او الظن باحدهما الا ترى الى اشتهار القول بوجوب التثبت بنفس الفسق لا بالفسق حال كونه معلوما عند التعليق كما ان تعليق وجوب الاعطاء بنفس البلوغ والرشد لا بهما حال كونهما معلومين عند التعليق يقتضي ارادة السؤال والفحص حمل السؤال على السؤال من العدول والفحص على اختبار المامور به بنفسه بعلامات البلوغ والرشد اولى من جعل العطف للتفسير لان الاول خير من الاعادة لا الاقتصار بدليل انه لو اقتصر على المعلومين عند الامر ذمه العقلاء هذا الخبر اي تعلق التثبت بنفس وصف الفسق لا بما سبق العلم به من هذا الوصف ان تصيبوا قوما في مجمع البيان معناه حذرا من ان تصيبوا قوما في انفسهم واموالهم بغير علم بحالهم وما هم عليه من الطاعة والاسلام فتصبحوا على ما فعلتم من اصابتهم بالخطأ نادمين لا يمكنهم تداركه ثم قال وفي هذا دلالة على ان خبر الواحد لا يوجب العلم ولا العمل لان المعنى ان جاءكم من لا تامنوا ان يكون خبره كذبا فتوقفوا فيه وهذا التعليل موجود في خبر من يجوز كونه كاذبا انتهى وفي كلامه دلالة واضحة على ان هذه العلة موجودة في خبر العدل ايضا حيث الجهالة المهملة او بالزاء المعجمة وكلاهما بمعنى المنع وضمير معها يعود الى صفة الفسق وحيث تعليل للوقوع في الندم وظرف للتعليل والغرض منه اخراج العادل عن الحكم المذكور لان العمل بخبره لما كان مستندا الى الملكة المانعة له عن الكذب لا يقع العامل في الندامة لو ظهر عدم صدقه في هذا الخبر وفيه نظر لان الوقوع في الندامة بسبب الاقدام على العمل بخبر من جوزت له صفة الفسق في الواقع عند ظهوره علة لوجوب التثبت وهذه العلة موجودة في العدول ايضا ضرورة ان الملكة لا تقتضي عدم جواز فسقه في نفس الامر فلا يتم اخراجه عن الحكم المذكور

من اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه فقال العلامة في حقه انا اعتمد على روايته وان كان مذهبه فاسدا
وسماعة ومثل علي بن ابي حمزة وعثمان بن عيسى وهم من الفرق الواقفية والاولان من اصحاب الصادق والكاظم
عم والاخير من اصحاب الكاظم والرضا عم وبنو فضال وهم الحسن بن علي بن فضال من اصحاب
الرضا عم والجواد عليهما السلام وهو ممن اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه واحمد بن علي بن فضال وعلي
بن الحسن بن فضال قال العلامة انا اعتمد على روايته وان كان مذهبه فاسدا وكلهم فطحي المذهب الا انه
حكي ان الحسن رجع عنه حين موته واقر بامامة ابي الحسن الاول عم واجاب المحقق في المعتبر عن احتجاج
الشيخ انه ان اراد ان الطائفة اجمعوا على العمل باخبار هؤلاء فهو ممنوع والمشهور هو عدم العمل بها وان اراد
ان بعضهم عمل بها فليس ذلك حجة ولا مخصص لظاهر الكتاب والعلامة مع تصريحه بالاشتراط
في المختلف ان ما ذكره في حقه ينافي ما قرره في الاصول الا ان يكون قد رجع عنه ثم لو صح نقل الحكاية عنه كان
ذلك منافيا لما في الخلاصة وبالجملة يلزم احد الامرين اما الرجوع عن الاصل واما الرجوع عما في الخلاصة لانه ان لم يثبت
النقل فاللازم هو الاول وان ثبت فاللازم هو الثاني من الناووسية
والاعتماد مبني على المشهور لما مر من ان غير المؤمن فاسق وبدليل الشيخ فاسق مدخول مع عدم اعتضاده بالشهرة
وهي ملكة اي يعتبر في العدالة امور الاول الملكة وهي نوع من مقولة الكيف والكيف عرفه بعضهم بانه عرض
لا يتوقف تصوره على تصور غيره ولا يقتضي القسمة واللاقسمة في محله اقتضاء اوليا فيخرج بقوله عرض الجوهر
وبقوله لا يتوقف الاعراض النسبية كالوضع فانه هيئة تعرض للجسم بسبب نسبة اجزائه بعضها الى بعض بالقرب
والبعد والى ذات في غيرها وبقوله لا يقتضي القسمة الكم وبقوله واللاقسمة النقطة والوحدة وهذا القيد
انما يحتاج اليه من يجعلهما وجوديين ويخرجهما عن الكيف واما من لم يجعلهما وجوديين او جعلهما وجوديين و
ادخلهما في الكيف فلا حاجة له اليه بل لا يصح ذكره اما على الثاني فظاهر واما على الاول فلانهما يخرجان بقيد
العرض لان العرض موجود وهما ليسا بموجودين ودخل بقوله اقتضاء اوليا ما يقتضي بواسطة المتعلق ثم الكيفية ان
اختصت بذوات الانفس تسمى كيفية نفسانية ثم ان كانت راسخة في موضوعها اي مستحكمة
وفيه لا تزول عنه اصلا او بسهولة تسمى ملكة والا تسمى حالا فالملكة كيفية راسخة في النفس فقوله ملكة

الحسن بن جهم

اشارة الى ان العدالة من الكيفيات الراسخة حتى لو اجتنب احد عن الكبائر كلها وعن الاصرار عن الصغاير مثلا
ومنافيات المروة من غير رسوخ ذلك فيه لم يسم عادلا في الاصطلاح الثاني منع النفس عن الكبائر وقد اختلفوا فيها
فقيل سبعة الشرك بالله وقتل النفس بغير حق وقذف المحصنة والزنا والفرار من الزحف والسحر واكل مال
اليتيم وعقوق الوالدين والالحاد في الحرم وزاد بعضهم عليها اكل الربا وزيد السرقة وشرب الخمر ايضا
فصار المجموع اثني عشر وقيل هي كل ما اوعد الله عليه بخصوصه وهذا اعم مما ذكر لان الكذب والنفاق كبيرة على
هذا التفسير دون الاول ونقل عن ابن عبد السلام انه قال في كتابه المسمى بالقواعد اذا اردت معرفة
الفرق بين الكبيرة والصغيرة فاعرض مفسدة الذنب على مفاسد الكبائر المنصوص عليها فان نقصت عن
اقل مفاسد ما فهي من الصغاير والا فهي من الكبائر كما لو امسك المحصنة ليزني بها فان مفسدته اكثر من
مفسدة القذف مع انهم لم يصرحوا بانه من الكبائر وكذا لو دل الكفار على عورات المسلمين و
سراريهم ليستاصلوهم ويسبوا ذراريهم ويغنموا اموالهم فان مفسدة هذه المفاسد اعظم من الفرار
من الزحف الثالث منع النفس عن الاصرار على الصغاير قيل الاصرار مرجعه العرف بلوغه مبلغا ينفي
الوثوق به عرفا وقيل ان يتكرر منه الصغيرة تكرارا يشعر بقلة مبالاته بدينه اشعار ارتكاب اصغر الكبائر
وكذا لو اجتمعت صغاير مختلفة الانواع بحيث يشعر مجموعها بما يشعر به ثم انه قيل الاصرار على الصغيرة
كبيرة فذكر المصنف اياه بعد ذكر الكبائر اما لانه ليس بكبيرة عنده واما لدفع توهم تخصيصها بغيره الرابع منع النفس
عن منافاة المروة اي ترك ما لا يليق به مما يدل على خسة النفس ودناءة الهمة سواء كان صغيرة كسرقة حبة
والتطفيف بها او مباحا كمصاحبة الارذال والحرف الدنية مثل الحجامة والدباغة ونحو ذلك لان فاعل
هذه الامور لا يجتنب الكبائر والكذب غالبا فلا يحصل الظن بقوله ومنهم من لم يشترط ترك المباحات المفيدة
لدناءة النفس وهو لا يخلو من قوة كما ذهب اليه بعض العامة وهو ابو حنيفة فانه اكتفى في قبول الرواية
بظهور الاسلام والسلامة من الفسق ظاهرا وقال قطب المحققين منشأ الخلاف هو الاختلاف في معنى العدالة
لانها عند الاكثر ما ذكرناه يعني الملكة المذكورة وعند الحنفية ظهور السلامة عن الفسق وعلى هذا يكون كل
مسلم مجهول الحال عندهم عادلا ونقل المحقق عن الشيخ المستفاد من كلام الشيخ في العدة

ولا مدخلية لسبق العلم بحصولها اي لا مدخل لسبق العلم بحصول صفة الفسق في الوقوع في الندم بل الواقع فيه
حاصل في صورة سبق العلم بها وعدمه اذا عرفت هذا شرع في بيان كيفية دلالة الآية على اشتراط
العدالة اي اذا عرفت ما ذكرنا من انه لا واسطة بين وصفي الفسق والعدالة يجب الواقع ومن ان وجوب
التثبت متعلق بنفس الوصف لا بالوصف المعلوم منه ظهر لك انه يصير مقتضى الآية وجوب التثبت عند
خبر من له هذه الصفة في الواقع وفي نفس الامر كما يقتضيه المقدمة الثانية فيتوقف القبول على العلم بانتفاء
تلك الصفة كما يقتضيه وجوب التثبت وهو اي وجوب التثبت عند خبر من له هذه الصفة في الواقع يقتضي بملاحظة
نفي الواسطة كما يقتضيه المقدمة الاولى اشتراط العدالة وفيه نظر لان وجوب التثبت انما يقتضي ذلك
اذا كان مفهوم الشرط حجة والخصم منهم المرتضى لا يسلمه ولو سلم فالتعليل في الآية وهو قوله تعالى ان
تصيبوا اولى ان يقول عليه من مفهوم الشرط وقد عرفت ان هذا التعليل قائم في خبر العدل ايضا
فليتأمل وبهذا التحقيق يظهر انه استدل هذا القائل بالآية ايضا بان وجوب التثبت مشروط
بالفسق فاذا انتفى الشرط انتفى المشروط والفسق منتف في مجهول الحال فلا يجب التثبت فيه والجواب ان
ان هذا مبني على ثبوت الواسطة بين العادل والفاسق وقد عرفت بطلانه وقوله والفسق منتف في مجهول
الحال ممنوع بل انتفى العلم به ولا يلزم من عدم العلم بالشيء العلم بعدمه فيجب الاختبار والفحص لا
يقال الاصل عدم الفسق فيه لان ظهور اسلامه يقتضي ذلك فيحصل الظن بعدمه لانا نعارض
بمثله ونقول الاصل ثبوت الفسق لان الفسق اغلب واكثر فيحصل الظن برجحانه ولانه مقتضى القوة
الشهوية والغضبية وهما غريزتان في الانسان والمظنون وقوع مقتضى الصفة الغريزية ما لم
يظهر خلافه واعلم ان قطب الدين رأى ثبوت الواسطة قال دليل اشتراط العدالة هو الاجماع لا الآية على
ما قيل لان انتفاء الفسق لا يستلزم العدالة لثبوت الواسطة ويرد عليه بعد ثبوت عدم الواسطة
ان الاجماع غير متحقق اما عندنا فلما مر من ان اشتراط العدالة مشهور بين اصحابنا واما عند المخالفين
فلمخالفة بعضهم كما عرفت في اول البحث ولو نوقض دليل الخصاصة بعموم ظاهر الآية اي لو نوقض
العمل الذي ادعاه الشيخ دليلا على مذهبه وهو قبول رواية المتحرز عن الكذب وان كان فاسقا بجوارحه

لخصاصة بعموم ظاهر الآية لان ظاهر الآية دل على وجوب التثبت في خبر الفاسق مطلقا سواء كان فسقه
بلسانه او بغيره من الجوارح والعمل المذكور على تقدير تحققه دلالته دل على قبول خبر الفاسق بالجوارح
اذا كان متحرزا عن الكذب فتعارض العام والخاص فوجب العمل على خبر العام على مدلول الخاص جمعا بين
الدليلين وبقي في المقام اي في مقام اشتراط العدالة بالمعنى المذكور من هو كما اي من
هو بعد عهده عن اول زمان التكليف ولا يكون له ملكة لان الرسوخ معتبر فيها كما مر وهو انما
يحصل بكثرة ملابسته ترك المحرمات وهذا يستدعي زمانا معتدا به لا يحصل بدونه فان قلت هل يمكن تحقق
الملكة في اول التكليف كما يشعر به قوله فيمكن في تحقق الواسطة حينئذ قلت نعم لجواز ان يحصل للصبي من اب
التميز ملكة ترك المحرمات فيكون هو عند البلوغ عادلا فلا يقوم الحجة باشتراط العدالة مطلقا
اي في جميع افراد الرواة او في جميع ازمان التكليف وحله اي حل الاشكال على وجه يظهر اشتراط
العدالة مطلقا ان الواسطة المذكورة يعني من لم يقع له منه معصية توجب الفسق ولم توجب له ملكة العدالة
وان كانت ممكنة بحسب الذات لعدم امتناعه عقلا لكن وجودها في الخارج غير معلوم لما ذكره البعض فلم يثبت
الواسطة فتم اشتراط العدالة بمقتضى الآية الكريمة مطلقا سلمنا وجودها في الخارج لكن علة وجوب التثبت
في الفاسق وهي عدم التحرج عن الكذب المستلزم للندم عند ظهور عدم صدقه موجودة فيها ايضا فوجب
التثبت فيها لما سيأتي ان العلة المنصوصة يتعدى بها الحكم الى كل محل توجد فيه تلك العلة وفيه نظر لانا
لا نم ان العلة هي ما ذكره بل هي اما الفسق وحده او الوقوع في الندم على العلية كما هو ظاهر الآية او الفسق
مع الوقوع وهذه العلة غير موجودة في الواسطة سلمنا لكن لا نم ان العلة هي عدم التحرج عن الكذب المستلزم
للوقوع في الندم مطلقا بل هي عدم التحرج الناشي من الفسق وهي غير موجودة فيها الشرط الكاس
الضبط المراد به غلبة الذكر على السهو وانما اشترط ذلك ليتمكن له الاحتراز عن الامور المذكورة فيحصل
رجحان طرف الاصابة فيجب العمل بخلاف ما اذا لم يتحقق فانه ح اما ان يكون السهو اكثر من الذكر او هما
متساويان وعلى التقديرين لا ترجح لطرف الاصابة ثم ان الضبط كما صرح به العلامة يعرف بكثرة
استحضار الاشياء منه مرة بعد اخرى وباعادة ما حفظه بعد وقت ولو قدر على ضبط قصار الاحاديث

ظفض

دون مطولاتها قبل منه الاول دون الثاني واعترض بعض المتاخرين بانه كيف يمكن الحكم بصحة الحديث بمجرد
توثيق علماء الرجال رجال سنده من غير نص على ضبطهم واجاب بانهم يريدون بالتوثيق انه عدل ضابط
لان لفظ الثقة من الوثوق ولا وثوق لمن يتساوى سهوه وذكره وهذا الكلام يدفع الاشكال في الحكم
بكون الحديث صحيحا او موثقا لان الحكم بكونه حسنا لعدم تعرض علماء الرجال لضبط الممدوحين ولا
خلاف في اشتراطه قد يقال ان اشتراط العدالة يغني عن اشتراطه لان العدل اذا علم من نفسه عدم الضبط لم
يقدم على النقل تحرزا من ادخال ما ليس من الدين فيه وهذا ليس بشيء لان العدل اذا كان كثير السهو فربما
يسهو انه ضابط او كثير السهو او ان الحديث مضبوط فينقل وهذا لا ينافي العدالة اذ المنافي لها انما هو
النقل مع العلم بالسهو او بعدم الضبط المفضي الى الكذب غالبا او يبدل لفظا باخر مع انه لم يكن
له مدخل في البداية والا فالنقل بالمعنى جائز قال المحقق تاكيدا وتقوية لقوله لم يقدح تعرف
عدالة الراوي لما كانت العدالة ملكة وكيفية نفسانية غير ظاهرة وقد جعل مناطا لاحكام كثيرة كقبول
الرواية والشهادة وصحة الامامة ونحوها ومناط الاحكام يجب ان يكون معلوما منضبطا اعتبروا للعلم بها
امورا منها الامتحان والاختبار بالصحبة المتاكدة والملازمة المتكررة في ازمنة متكثرة بحيث يظهر
احواله ويحصل الاطلاع على سريرته وصدق اقواله ليحصل العلم باجتنابه عما يخل بها مما ذكرناه انفا ومنها اشتهارها
بين العلماء واهل الحديث العارفين بحقيقتها سواء بلغ حد الشياع ام لا ومنها شهادة القرائن المتكثرة
المتعاضدة المفيدة للعلم بها ومنها تزكية العادل العالم بها ومنهم من اعتبر بكون المزكي اماميا وبناء هذا على
اشتراط الايمان في العمل بخبر الواحد والمصنف لما شرطه لابد له من ان يشترطه هنا ايضا وكانه لم
يصرح بالاكتفاء بما سبق ثم ما يظهر من كلامهم في بعض الاوقات من الاكتفاء بجرح او تعديل غير الامامي
محمول اما على الغفلة عن هذا الاصل او على كون الخارج محفوفا بالقرائن كما في الخلاصة من جرح عثمان بن عيسى بكونه
فاسد المذهب تعويلا على ما رواه الكشي عن علي بن الحسن بن فضال انه كان من الناووسية مع ان
ابن فضال فطحي لا يقبل جرحه لمثل ابان بن عثمان ولعل العلامة استفاد فساد مذهبه من غير هذه
الرواية والا فان كلامه ظاهر فيما ذكرناه واعلم ان التزكية لها خمس مراتب الاولى ان يحكم العدل

ابان بن م

الامامي

الامامي بشهادة الراوي الكائن معه بعدالة شرط القبول لها الثانية ان يقول هو عدل وذكر السبب
الثالثة ان يقول هو عدل ولم يذكره لكنه عارف باسباب العدالة الرابعة ان يروي عنه وهو لا يروي
الا عن عدل الخامسة ان يعمل بخبره وهو تعديل اذا علم انه عمل بمجرد خبره لا بدليل اخر وافق خبره
والاولان لا خلاف فيهما بخلاف البواقي لنا انها شهادة اي لنا ان التزكية شهادة وكل
شهادة يعتبر فيها التعدد فالتزكية يعتبر فيها التعدد والجواب عنه اولا بالمعارضة وهي انها خبر والخبر
لا يعتبر فيه التعدد ثم الظاهر انها خبر لان الشهادة لا بد من ان يكون مستندا الى العلم القطعي
والعلم بالعدالة ممتنع عادة غاية ما يتصور هو الظن ومنه يظهر منع الصغرى وثانيا بمنع كلية الكبرى
لقبول شهادة الواحد في بعض المواد عند بعض علمائنا بل لقبول شهادة المراة الواحدة في بعض الاحيان
عند اكثرهم وهلا كانت التزكية من هذا القبيل وان اقتضى اشتراط العدالة انما هو دليل
اخر اي لنا ان مقتضى اشتراط العدالة لقبول الرواية اعتبار حصول العلم بالعدالة ليعلم صدقه في الرواية
والبينة اعني شهادة الشاهدين بالعدالة تقوم مقام علمنا بها شرعا فتغني تلك البينة عن ذلك العلم
ولسوى ذلك اي سوى ما يقوم مقام العلم شرعا اعني تزكية الواحد وحده يتوقف الاكتفاء به على الدليل
والاصل عدمه وفيه نظر لانه ان اراد باعتبار حصول العلم اعتبار حصول العلم القطعي فهو ممنوع كيف
وكل ما جعلوه طريقا لمعرفة العدالة فهو مفيد للظن بها وان اراد به حصول الظن فهو مسلم والظن يحصل بتزكية
العدل الواحد ايضا فعدم الاكتفاء به دعوى الزيادة لا بد له من دليل والاصل عدمه وقد اورد بعض
المتاخرين على مدعي الزيادة بان علماء الرجال الذين وصلت الينا كتبهم في هذا الزمان كلهم ناقلون
تعديل اكثر الرواة عن غيرهم وتوافق الاثنين منهم على التعديل لا ينفعه في الحكم بصحة الحديث الا اذا
ثبت ان مذهب كل من ذينك الاثنين عدم الاكتفاء في تزكية الراوي بالعدل الواحد ودون ثبوته
خرط القتاد بل الذي يظهر خلافه اذ العلامة مصرح في كتبه الاصولية بالاكتفاء بالواحد والذي يستفاد
من كلام الكشي والنجاشي من كلام الشيخ وابن طاوس وغيرهم اعتمادهم في الجرح والتعديل على النقل عن الواحد
كما يظهر لمن تصفح كتبهم فكيف يتم لمن يجعل التزكية شهادة ان يحكم بعدالة الراوي بمجرد اطلاعه على

تعديل اثنين من هولاء لهم في كتبهم وحالهم ما عرفت من ان شهادة الشاهد انما تتحقق بما يوجد في كتابه نعم
لو كان هولاء الذين كتبهم في الجرح والتعديل بايدينا في هذا الزمان ممن يشهد عند كل واحد منهم عدلان
بعدالة الراوي او كانوا من الذين خالطوا رواة الحديث واطلعوا على عدالتهم ثم شهدوا عليها لتم
ما احتجوا به من التعديل، قد تقرر الاحتجاج بوجه آخر وهو ان العدالة شرط لقبول الرواية فلا
يزيد في اثباتها على شروطها والا زاد الاحتياط في الفرع على الاصل فلا يراه الا مجرد دعوى يمكن
ان يجاب بان الظاهر المتبادر من الشرط ان لا يكون وجوبه واعتباره زائدا على المشروط كما هو
شان المقدمات وانكاره مكابرة سلمنا ولكن الشرط في قبول الرواية هو العدالة لا التعديل
هذا الايراد على التقرير الذي ذكرناه ويمكن ان يجاب عنه بان ثبوت العدالة مشروط بالتعديل عند فرض
عدم امكان ثبوتها بغيره فالتعديل شرط في قبول الرواية بالواسطة وهذا القدر كاف في الشرطية
على ان امكان غيره لا ينافي شرطيته ايضا لجواز ان يكون لشيء واحد شروط متعددة سلمنا
ولكن زيادة الشرط اي سلمنا ان الشرط في قبول الرواية هو التعديل ولكن زيادة الشرط بمعنى كونه مقدمة
للثبوت على المشروط بهذه الزيادة المخصوصة يعني اقتصار ثبوته الى الشاهدين في الاحكام الشرعية عند
من يعمل بخبر الواحد اكثر من ان يحصى الا ترى ان وجوب الحد وثبوته لاجل القذف يثبت بخبر الواحد
وهو مشروط بثبوت القذف وبلوغ القاذف وكل واحد منها يفتقر الى الشاهدين وفيه نظر من وجهين
الاول ان هذا من باب الشهادة والتزكية من باب الاخبار فقياس احدهما على الاخر قياس مع الفارق
لا يقال التزكية ايضا شهادة فلا فارق لانا نقول لو ثبت ذلك لكان كافيا في نقض الدليل فلا
حاجة الى هذا التطويل الثاني ان مقصود المستدل هو ان الذي يقتضيه الاصل عدم الاحتياج في التعديل
الى عدلين لان المقصود منه حصول الظن بعدالة الراوي وهو يحصل بالواحد ولا ينافي ذلك ثبوت
الاحتياج اليهما في مواضع باعتبار وجود النص فيها والذي يقتضيه الاعتبار ان يتمسك في الحكم
بان الواحد يكفي في التعديل بمنع زيادة الشرط على المشروط على طريقة اهل القياس بسلوك
هذه الطريقة مع الحكم ببطلانها دخول في الضلالة فلا توصله الى المطلوب ولا توجب الزام الخصم ايضا

لان

لان الخصم ايضا قائل ببطلانها واجاب بعض المتأخرين بان هذا قياس بطريق الاولوية وهو معتبر عندنا اقول
الاولوية ممنوعة فان العدالة لما كانت من الامور الباطنة الخفية كان الوصول بطريق الاخبار
متعسر جدا فيحتمل فيه الخطا قطعا ومع ذلك كان الفسق راجحا عليها لانه اكثر وغالب ولانه مقتضى القوة
الشهوية والغضبية وهما غريزتان فالمظنون وقوع مقتضاهما ما لم يدل دليل على خلافه فاذا اخبر
واحد بالعدالة لا يحصل الظن بحصولها مع وجود هذه الاحتمالات فلا بد من ان ينضم معه عدل آخر ليحصل
منهما ظن بحصولها ~~مع وجود هذه الاحتمالات~~ وهذا بخلاف الرواية فانها يتوقف على السماع فقط فلا يتصور
فيها تلك الاحتمالات القوية المعاندة لحصول الظن فسماع خبر واحد حيث لا يكون هناك مانع منه اصلا
من حصول الظن فسماع خبر واحد حيث كان مانع منه اصلا فضلا عن ان يوجب بطريق الاولوية
ومن الشذوذ ان مبنى اشتراط العدالة معارضة يثبت بها نقيض مقصود المستدل وهو انه
لا يكون الواحد في التعديل بل لا بد من الاثنين لقيامهما مقام العلم بالعدالة شرعا وهو المطلوب لا الخلاف
الواحد فيتوقف قبول الخبر على العلم ان اراد بالعلم القطع فهو ممنوع اذ حصول العلم بانتفاء صفة الفسق
ممتنع قطعا وان اراد به الظن فمسلم ولكن لا ينفعه لان الظن بانتفاء صفة الفسق موقوف على الظن
بالعدالة لا على العلم بها والا لما حصل بالشاهدين ايضا ولا ريب ان الظن بها يحصل بالواحد ايضا
فمن ادعى اعتبار الشاهدين ولم يجوز الواحد فعليه اقامة البرهان وفرض العموم في الآية
الظاهر انه نقيض تفصيلي لكونه منعا لعمومية الآية بحيث يتناول الخبر الواحد في التعديل وايراد
لزوم التناقض سند له وقد قلنا ان مقتضاها كما قد عرفت ان مقتضى توقف القبول
على الظن بالانتفاء وهو يحصل بالواحد ايضا والمخصص يحتاج الى دليل ولا دليل فلا تناقض
لا يقال ما ذكرتموه اي لا نقض لما ذكرتموه من ان مقتضى الآية توقف قبول الخبر على العلم بانتفاء
صفة الفسق دون العلم فوجب ان يكون الواحد غير مقبول لانا نقول اي لانا نقول شهادة
العدلين مقبولة شرعا وقائمة مقام العلم بدليل خارجي وهو الاجماع واعتبار الشارع وظاهر الآية
دل على اعتبار العلم بالانتفاء فتعارضا فوجب تخصيص الظاهر بغير محل الشهادة جمعا بين الدليلين

كيف وتخصيصها لازم يعني ان تخصيصها بتخصيص الاية غير مختص بمذهبنا من اعتبار شهادة الشاهدين
بل هو جار على مذهب من اعتبر شهادة الواحد واعتبر تناول الاية لها ايضا لان تزكية الشاهد
لا يكتفى فيها بالواحد اتفاقا فهو خارج عن ظاهر الاية والاية مخصصة بما سواها   وهذا من
من اكبر الشواهد اي عدم الاكتفاء بالواحد في تزكية الشاهد والحكم بانها شرط في اعتبار التعدد من اكبر
الشواهد على ان النظر في الوجه الاول انما هو الى القياس وذلك لانهم لما راوا ان الشرط والمشروط في باب
الشهادة متساويان في اعتبار التعدد زعموا ان الشرط لا بد من ان لا يزيد على المشروط فحكموا بان
التزكية في الرواية لا بد ان يكون مثلها في الاكتفاء بالواحد ليكون الحكم في شرط كل واحد من الرواية
والشهادة ما هو الحكم في مشروطه وهذا توهم محض لان حكم الشرط في باب الشهادة ثبت بدليل آخر لا
بالقياس الى اصله ويحتمل ان يكون هذا اشارة الى ابطال الدليل الثاني وهو مختار بعض الافاضل
المتاخرين والمقصود ان ابطالنا هذا الدليل من اكبر الشواهد على ان مبنى ما ذكره هو القياس لان
مبناه اما القياس او الاية فاذا ابطلنا الثاني بقي الاول فليتامل   فقال قوم بالقبول فيهما
منهم القاضي ابو بكر يكفي الاطلاق فيهما لان الجارح والمعدل اما ان يكون لهما البصيرة او لا فعلى
التقديرين لا يوجب ذكر السبب اما على الاول فلحصول الظن بصدقهما فلا حاجة الى ذكر السبب واما على
الثاني فلان الشهادة على غير بصيرة يقدح في العدالة فلا اعتبار بقولهما فلا وجه لذكر السبب ورد عليه
ان سبب الجرح والتعديل مختلف فيه فلعله سبب عنده لا عندنا فلا بد من ذكر السبب لينظر انه سبب
او لا وقد يجاب بان الظاهر من العدل العارف بمواقع الخلاف فيهما انه لا يطلقهما الا مع حصول الوفاق
على احدهما لان اطلاقه مع الخلاف تدليس وانت خبير بان هذا الجواب يشعر ان مذهب القاضي هو
التفصيل الذي سينقله المصنف عن والده وهو انه اذا كان عادلا بلا خلاف يجوز للمعدل الاطلاق
في تعديله واذا كان مجروحا بلا خلاف يجوز الاطلاق في جرحه اما اذا كان عادلا في مذهب ومجروحا
في مذهب آخر يجب عليه ذكر السبب   فاوجبوا ذكر السبب فيهما لانه لو اكتفى بالاطلاق لم
يثبت لحصول الشك فيهما لجواز ان يكون السبب امرا خفيا فلعله غفل عنه لخفائه والجواب ان

الظن

الظن يحصل بقول العدل اذ الظاهر انه انما ينقل مع المعرفة ولو ابى حصول الشك بان الجرح والتعديل يجوز
ان يكون بما هو سبب في اعتقاده لا في اعتقادنا لم يتوجه هذا الجواب بل الجواب عنه ان هذه تقتضي و
وجوب ذكر السبب في محل الخلاف لا مطلقا   فاوجبه في الجرح دون التعديل لانه لو اكتفى بالاطلاق
في الجرح لادى ذلك الى تقليد المجتهد للجارح والى العمل بمجرد قوله لان اسباب الجرح مختلفة بخلاف الاكتفاء
في التعديل اذ لا اختلاف في سببه لانه واحد وهو العدالة وفيه نظر من وجهين اما اولا فلان عدم اسباب
الجرح اسباب للتعديل والاختلاف في الاول يستلزم الاختلاف في الثاني فالقول بتحقق الاختلاف في الاول
دون الثاني مؤد الى التناقض واما ثانيا فلان ذلك على تقدير تمامه انما يقتضي في الاصل محل الخلاف
لا مطلقا   ورابع فعكس لان العدالة يتصنع فيها الناس ويتكلف الاتصاف بها فلا بد من
ذكر السبب ليتميز المتصنع عن غيره بخلاف الفسق فانه لا تصنع فيه فلا التباس فلا حاجة الى ذكر السبب
وفيه نظر من وجهين الاول ان تعديل العدل يفيد الظن بانه عادل لانه ما لم يتميز المتصنع من غيره
لم يعدله والثاني ان انتفاء السبب المخصوص يعني التصنع في الفسق لا يقتضي عدم وجوب ذكر سبب الجرح
لجواز ان يكون هنا مقتضى آخر مثل كثرة الاختلاف في اسبابه او جواز الخفاء فيها لاستنادها الى اعتقاد
الجارح   حيث يعلم عدم المخالفة اي حيث يعلم كل واحد من المعدل والجارح عدم مخالفة المجتهد
او الحاكم له في اسباب التعديل والجرح   ومع انتفاء ذلك اي العلم بعدم المخالفة وجب ذكر السبب
سواء كان هناك علم بالمخالفة او لا   ووجهه ظاهر لان ذكر الاسباب في صورة العلم بعدم المخالفة
عبث وعدم ذكرها في صورة عدمه تدليس حيث دلس هذه الصورة بالصورة الاولى مع الاختلاف
بينهما لجواز ان لا يكون ما ظنه سببا في الثانية سببا عند المجتهد او الحاكم بخلاف الاولى
وبه يعلم ضعفها لان علم الجارح والمعدل بالاسباب لا يقتضي عدم ذكرها لجواز الاختلاف فيها
فلا بد من ذكرها ليعرف السبب ويرتفع التدليس المنافي للعدالة   اذا تعارض الجرح والتعديل
بان يقول احد العدلين هو عادل ويقول الآخر هو فاسق ولا بد في حصول التعارض من الاتحاد
في الزمان فلا تعارض فيما اذا اخبر احدهما عن عدالته في سنة كذا واخبر آخر عن فسقه في زمان

قبله او بعده   قال اكثر الناس يقدم الجرح يعني مطلقا وقال بعضهم لا بد من ترجيح احدهما على الآخر
مطلقا بكثرة العدد وشدة الورع الى غير ذلك مما يرجح به احدى الروايتين على الاخرى وفصل ثالث
بان الجارح اما ان يبين السبب اولا فان عين فاما ان ينفيه المعدل اولا فان نفاه فاما بطريق يقيني
او لا ففي صورة واحدة وهي ان يعين السبب وينفيه المعدل بطريق يقيني كقول الجارح انه قتل فلانا في
اول هذا الشهر ويقول المعدل انا رايته حيا في آخره وجب التقديم بالترجيح وفي الصور الثلث الباقية
وجب تقديم الجرح على التعديل   اذ غاية قول المعدل انه لم يعلم فسقا والجارح يقول انا علمت هذا
الوجه لا يتم فيما اذا قال كل واحد منهما انا علمت كما اذا قال الجارح انا علمت انه ترك صلوة الصبح في
يوم كذا لاني كنت على زماله وقال المعدل اني شاهدت فعلها وفيما اذا عين الجارح سببه ونفاه المعدل
بطريق يقيني كما في المثال المذكور فلا بد من المصير فيهما الى الترجيح   كان الجارح كاذبا اي في حكمه الا
في نفس الامر ولو وجب يبطل قوله لكان الجارح كاذبا كذبنا الجارح وبدل قوله لكان ناصا [illegible] صدقهما
لكان اظهر والجمع اولى اي الجمع بين تصديق العدلين اولى من التصديق احدهما وتكذيب الآخر وانما
قال ما امكن لان الجمع بين ما اقتضيه الجرح والتعديل اعني الحكم بفسق الراوي وعدالته غير ممكن   وهذه
الحجة مدخولة اما لانها لا تجري فيما ذكرنا من الوجهين واما لان المعدل يقول انا علمت عدالته يعني الملكة
المذكورة والجارح يقول انا علمت فسقه يعني انتفاءها فايهما صدقته كذبت الآخر واما لانه لا دليل على
اعتبار مثل هذا الرجحان كما دل عليه قول ابن طاوس رجحان الحكم التدبر الصحيح باعتباره   وما قاله
هو الوجه لان المعتبر هو الظن وانما يحصل من قول من له المرجحات المعتبرة في تقديم الرواية وقد فعل العلامة
في الخلاصة في مواضع كما في ترجمة ابراهيم بن سليمان حيث رجح تعديل الشيخ والنجاشي على جرح ابن
الغضائري وكذلك في ترجمة اسمعيل بن مهران وغيره لكن ما قرره في نهاية الاصول ينافي فعله
هذا حيث لم يعتبر الترجيح بالمرجحات في الصور الثلث التي ذكرناها آنفا بل حكم بتقدم الجرح
لان الاصحاب لا ينحصرون في العدول حتى يكون اخبرني بعض الاصحاب تعديلا لذلك البعض لانه بمنزلة
اخبرني عدل   سلمنا لكن ان المراد به تسليم ان الاصحاب منحصرون في العدول لم يكن لقوله لكن

التعديل

التعديل انما يقبل مع انتفاء معارضة الجرح معنى والكلام المراد به تسليم ان معارضة الجرح اخبرني بعض الاصحاب
تعديل كذلك لان كون هذا القول تعديلا انما هو بسبب انحصار الاصحاب في العدول وتسليم المعلول تسليم
لعلته المشخصة الكائنة واحدة ويمكن ان يجاب بان تسليم المسبب من حيث هو لا يستلزم تسليم سبب
معين   انما يقبل مع انتفائه اشارة الى ان المراد بالاكتفاء في كلام المحقق هو القبول وفي كلام المحقق
ايضا اشارة اليه حيث قال اذا اخبرني بعض [illegible] الامامية يقبل ومقصود المصنف ان قبول التعديل بعد جعله
سببا للعمل في وقت ما مشروط بعدم معارضة الجرح له وتحقق هذا الشرط موقوف على التسمية للمعدل
لينظر هل له جارح اولا ومع ابهامه لا يعلم تحققه لاحتمال وجود المعارض فلا يقبل اصلا وبالجملة مقصود
المحقق ان التعديل في اخبرني بعض الاصحاب مقبول والمصنف يمنع ذلك ويقول قبول التعديل مشروط
بشرط يستحيل تحققه هنا وليس مراد المحقق بالاكتفاء بالتعديل عدم احتياجه الى شيء آخر ومراد المصنف بيان
احتياجه الى النظر في وجود الجارح وعدمه ليرد عليه ان تعديل الراوي المعين ايضا غير كاف لانه لا بد فيه ايضا
من النظر في وجود الجارح وعدمه فلا اختصاص لعدم الاكتفاء بصورة الابهام   من هذا القبيل اي وصف
الرواية بالصحة من قبيل التصريح بعدالة الراوي فيجري فيه ما ذكرنا في التعديل من ان قبوله مشروط بعدم
معارضة الجرح له وتحقق هذا الشرط موقوف على تعيين الرواة فان عينت قبل بعد النظر مع عدم وجدان
المعارض والا فلا يقبل اصلا لاحتمال وجود المعارض   ظاهر معروف قال المحقق الالفاظ التي يعلم نسبة الخبر
بها الى رسول الله صلعم واحد الائمة عم اربع مراتب الاولى ان يقول سمعت رسول الله صلعم او شافهني او
حدثني ويلي ذلك في القوة ان تقول قال رسول الله صلعم او سمعت منه او حدث ويلي ذلك في القوة امر
رسول الله صلعم ويليه ان تقول رويت عن رسول الله صلعم وههنا الفاظ آخر ليست صريحة في الرواية منها ان
امرنا بكذا او نهينا عن كذا او يقول من السنة كذا او يقول الصحابي كنا نفعل كذا فهذه الفاظ لا يعلم
من نفسها الدلالة على الرواية ما لم ينضم اليها ما يدل على القصد بها   السماع من لفظه سواء قصد
الراوي اسماعه وحده او اسماع جماعة هو واحد منهم او اسماع غيره بحضوره والفاظ عند الاداء
على الاوليين حدثني فلان او اخبرني او سمعته يحدث وعلى الاخير سمعته يحدث او قال او حدث او اخبر

فلانا لا اخبرني ولا حدثني اذ لم يخبره ولم يحدثه فيكون كاذبا   ودونه القراءة عليه هذا هو الاصح لانه يتطرق
في القراءة عليه من السهو والنسيان وغفلة الراوي ما لا يتطرق في الاول والحنفية قالوا بالاولوية هذا على الاول
والمالكية قالوا بالمساواة بينهما   مع اقراره به وذلك بان يقول نعم اذا قال له القارئ اهل سمعت
هذا الحديث او يقول الامر كما قرئ علي بعد فراغه من القراءة وانما اعتبر هذا لان القراءة بدونه صريحا او
ضمنا لا اعتبار لها لاحتمال الغفلة من السماع او عن النكير ولو لم ينكر ولم يوجد ما يوجب السكوت عن الانكار
من الاكراه او غفلة او غيرهما من موانع الانكار فقيل لا يعمل به وقيل يعمل به لان سكوته مع تقريره تصديق
له بما قرأه وموهم للصحة وانه بعيد عن العدل مع عدم الصحة   وحكي عن بعض الناس النقل عن الحنفية انهم
ينكرون جواز الرواية بالاجازة مطلقا محتجين بانه لو جازت لجازت ان يقول حدثني واخبرني اجازة
والتالي باطل لانه كاذب اذ الراوي لم يحدثه اذ لم يوجد منه نقل الحديث ولا ما يجري مجرى النقل والجواب انا لا نسلم
الملازمة لجواز ان يقول انبأني وان لم يجز اخبرني وحدثني ثانيا بمنع بطلان التالي وما ذكر في اثباته من انه لم
يحدثه ان اراد انه لم يحدثه اصلا لا صريحا ولا ضمنا فممنوع وان اراد انه لم يحدثه صريحا فمسلم لكن لا يلزم منه
الكذب كما لو قرئ على الراوي فانه يجوز بالاتفاق حدثني قراءة مع انه لم يوجد منه نقل ولا ما يجري مجريه
احدهما قبول الحديث اي احدهما انه يجب على المجاز له وغيره قبول الحديث والعمل به ويجوز للمجاز له عند نقله
الى غيره ان يقول اخبرني اجازة ونحوه من الالفاظ التي تفيد ظاهر النطق الشيخ به ويختص بالقرينة وهي الاجازة
بما هو الواقع في نفس الامر من الايذان والاعتراف والدليل على جواز هذا القول ما اشار اليه المصنف بقوله لان
الاجازة في العرف اخبار اجمالي ام ومنهم من انكر جوازه لاشعاره بنطق الشيخ وهو كذب فلا يجوز ارتكابه
بل يقول انبأني فان الانباء وان كان اخبارا في اللغة لكنه ايذان واعلام في العرف يقال الغراب ينبئ الانباء
ولا يقول يخبر الاخبار وهذا الفصل ينبئ عن العداوة والصداقة ولا يقال يخبر والجواب انه يجوز خبرني اجازة
كما يجوز انبأني والكذب انما يلزم لو لم يكن هناك قرينة صارفة للاخبار عن ظاهره وهي موجودة لان
اجازة دليل على ان المراد بالاخبار هو الانباء والايذان فلا فرق بين العبارتين   بتجوز مع القرينة
لان خبرني حقيقة في نطق الراوي به واستعمل هنا في الايذان من غير نطق والقرينة هي قوله اجازة

فلا مانع

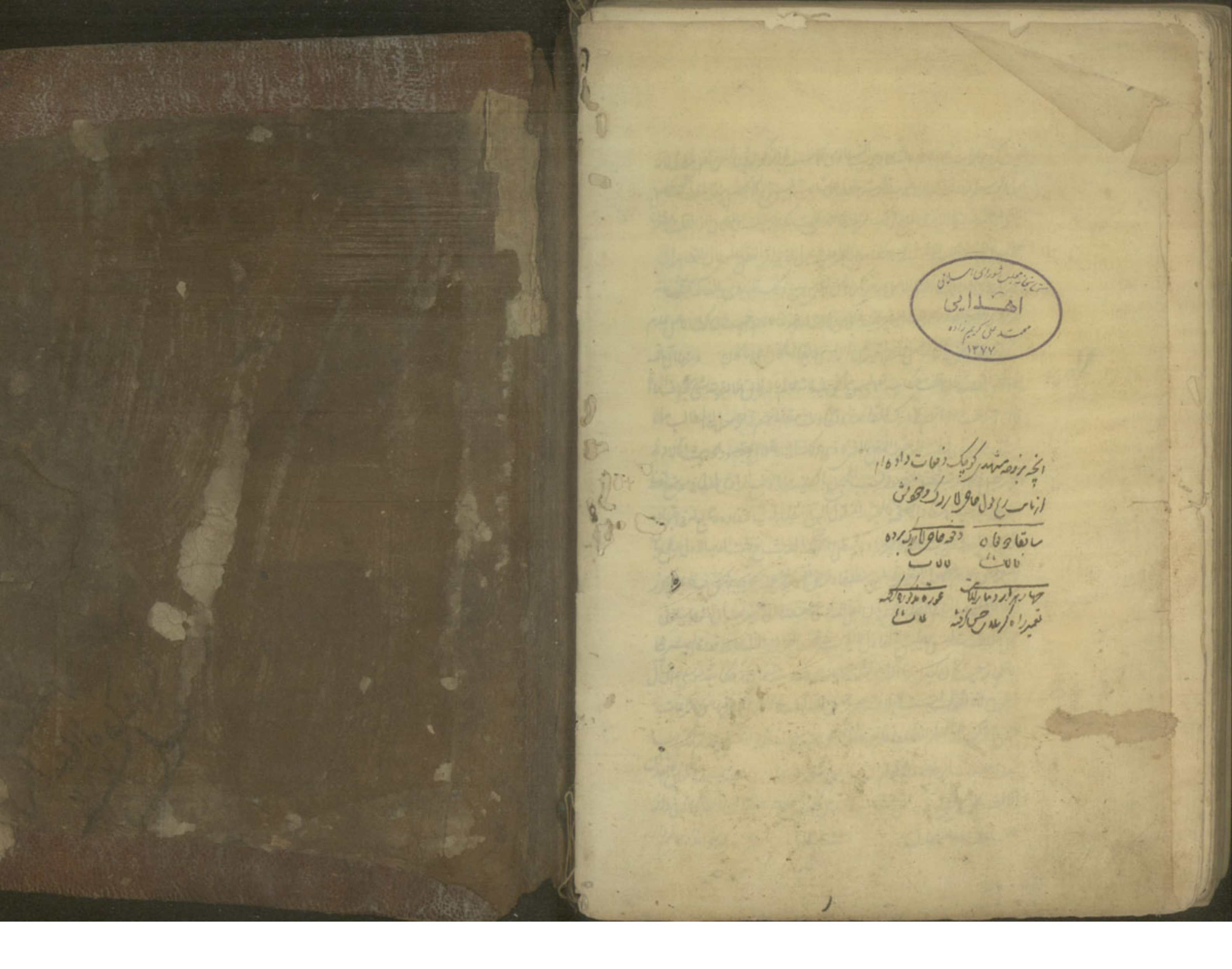
فلا مانع منه لان المانع المتصور هنا اما ظهور الكذب كما مر واما التناقض بين مفهومي اخبرني واجازة لافادة الاول
النطق به والثاني عدمه كما يدعيه السيد ولا يصلح شيء منهما للمانعية   ثم ان جماعة من الناس منهم الحاكم ابو عبد الله
النيسابوري صاحب المستدرك على الصحيحين حيث قال القراءة على الشيخ اخبار منه عرفا ووجدنا شيوخنا
ذلك ونقل الاطلاق عنهم   مقيدا بما ذكرنا لا مطلقا لان الاطلاق يشعر بنطق الراوي وليس النطق فهو
تدليس وكذب   وهذا من السيد في غاية الغرابة الظاهر ان السيد اعتبر الدلالة بحسب الحقيقة في الرواية
في المقصود باخبرني هو الاخبار بالنطق وقراءة عليه يناقض فان مع ما اعتبره لم يرد عليه ما اورده المصنف والابحث
هذا دون ما اورده   المنع الذي من العيابين لجواز الرواية بالاجازة حدثني واخبرني مطلقا من غير تقييد
بقيد الاجازة وقد نسب هذا الى بعض العامة قائلا بان اجازة الشيخ اخبار منه وحكي ان هذا ليس بشيء لان
الاجازة ليست باخبار لغة وعرفا وخبرني يدل على الاخبار فهو كاذب ولا ينبغي للعدل ارتكابه ولذا قال
المصنف وهو بالاعراض عنه حقيق   حيث قال واما الاجازة ثم حاصله ان الاجازة لا حكم لها في قبول الحديث
وجواز العمل به ونقله الى الغير لان من تحمل حديثا فله نقله وروايته سواء قال له الشيخ اجزت لك نقله او لم يقل
ومن لم يتحمل فليس له نقله مطلقا ولا يخفى دلالة هذا ظاهرا على ان الاجازة لا يحصل بها التحمل وعلى ان المجاز
له لا يجوز له نقله مطلقا وانما قلنا ظاهرا لاحتمال ان يكون المقصود ان الاجازة لا حكم لها في جواز خبرني وحدثني
لان من تحمل حديثا فله نقله على وجه يقتضي تحمله سواء حصل التحمل بالاجازة او بغيرها من الوجوه المذكورة وليس
له نقله على غير ذلك الوجه فمن تحمله بالاجازة فله ان يقول عند نقله انبأني وليس له ان يقول اخبرني او حدثني
لا مطلقا ولا مقيدا   ليطلع على ان غرضه نفي جواز الرواية بها بلفظ حدثني واخبرني اي مطلقا ومقيدا اورد
عليه ان هذا الغرض لا يستفاد من العبارة المذكورة والتعليل المذكور فيها لو تم لدل على نفي جواز الرواية بالاجازة
مطلقا وانت تعلم ان العبارة المذكورة يحتمل حملها على هذا الغرض وان كان بعيدا كما ذكرناه ثم قوله لم دليل
اشار تعالى ان قول السيد وما ليس له ان يرويه يحرم عليه مع الاجازة وهذا ممنوع لان ما لا يجوز له ان
يرويه بدون الاجازة ربما يجوز له ذلك مع الاجازة   ممن قرره عليه فاقر به اما حال عن الموصول او بيان
له ومعناه ان يقول القارئ للشيخ اهل سمعت هذا الحديث فيقول نعم   حدثني واخبرني اي اما مطلقا

من غير تقييده بقراءة عليه كما هو مذهب قليل من الاصوليين او مقيدا بها كما هو مذهب اكثرهم فلا يرد ان
كل المصنفين في الاصول لم يقولوا بجواز هذه الالفاظ مطلقا فلا يصح قوله كل من صنف اجاز هذه الالفاظ
ثم انه لم يعتد بخلاف بعضهم كما مر   ولا يجوز ان يقول حدثني او اخبرني اي مطلقا او لا مقيدا بقراءة عليه
لان مذهبه نفي جواز الرواية بهذه الالفاظ على الاطلاق كما مر ثم قوله وهذا كذب لم يجز انما يدفع قول
من جوز الاقتصار باخبرني وحدثني لا قول من اوجب انضمامه مع قراءة عليه الا ان يدعى ان معنى حدثني واخبرني
انه نقل حديثا وخبرا مطلقا والكل ان مع الضميمة ولذلك ادعى المناقضة بينهما كما مر انفا وهذا المدفوع بما
صرح المصنف سابقا فتذكر   يجري مجرى ان القراءة عليه جبران وقوله ويعترف به اشارة الى ان القراءة
عليه من غير اعترافه لا ينفع لاحتمال الغفلة وقوله في علي بانه حديث اشارة الى وجه الشبه بين المناولة والقراءة
ثم ذكر حكم الاجازة بتلك العبارة اي بالعبارة المذكورة وهي قوله واما الاجازة فلا حكم لها
وسوق هذا الكلام كما ترى يدل على ان القراءة على المحدث والمناولة والاجازة كلها من باب واحد حيث حكم
اولا بان المناولة مثل القراءة وثانيا بان الاجازة مثل المناولة وفرع على جواز العمل بها ان جاز العمل باخبار الاحاد
وعلى عدم جواز نقل شي منها بلفظ اخبرني وحدثني   لا مطلقا لانه يجوز الرواية بلفظ انباني ونحوه كما يجوز
به عند القراءة عليه   فهما عنده في هذا الوجه سواء اي القراءة والاجازة عند السيد متساويان في انه لا حكم لها
بالنسبة الى خصوص الرواية بلفظ حدثني ونحوه لا مطلقا   والفائدة عبارته مبتدا وقوله لظرفه خبره ويندفع
بهذا التوجيه ما يتوهم من عدم المساواة بين القراءة على الراوي والاجازة لتصريحه في الاول بجواز العمل
حيث قال والصحيح انه قال او بعدم تصريحه به في الثاني بل الاشعاره بعدم جواز العمل حيث قال بالكلية ولكن
ان يدعى فان الادعاء اشعر بانها ليست من باب المناولة والقراءة حتى يجوز فيها ما يجوز فيهما   وقد رفع
اي في اول هذا الفصل حيث قال ودون ذلك اجازته رواية كتاب ونحوه   بالنسبة الى العمل انما
قيد به لان للاجازة فائدة اخرى باقية مع كون متعلقها معلوما بالتواتر وهي بقاء اتصال سلسلة
الاسناد بالنبي صلى الله عليه واله كما سيصرح بها   من باقي وجوه الرواية وهو السماع من الشيخ والقراءة
عليه المقصود انهما كالاجازة في اثرهما بالنسبة الى العمل انما يظهر حيث لا يكون متعلقهما معلوما

بالتواتر وان فائدتهما حينئذ بقاء اتصال سلسلة الاسناد مع شي زائد وهو رعاية التصحيح والامن من حدوث
التصحيف   وبقي في هذا الباب وجه اخر مثل المكاتبة وهي ان يكتب الى غيره ان ما في الكتاب
الفلاني هو من مسموعاتي ولم يقل اخبرت لكما رواية عني او يكتب اليه اني سمعت كذا من فلان فذلك
الغير ان يعمل بكتابه اذا علم او ظن انه كتابه لان النبي والائمة عليهم السلام بعده كانوا يامرون بالعمل بالكتب وهو
يقول حينئذ الاداء كاتبني بكذا او اخبرني مكاتبة لا اخبرني مطلقا لانه كذب خلافا للعلامة متمسكا بان
من كتب الى غيره كتابا يعرفه واقعه جاز ان يقول ذلك اخبرني فلان بكذا وفيه نوع مصادرة
على غرة قال المصنف في حاشيته الغرر كل شي في ثوب ابيض وقد استعير هنا للمناسبة الواضحة
بمواقع الالفاظ من التقديم والتاخير والحذف والذكر الى غير ذلك   وبعدم قصور الترجمة عن
الاصل في افادة المعنى فان قلت اذا كان الحديث مشتملا على حكمين لم يكن لاحدهما مدخل في الاخر
فهل يجوز الاقتصار على احدهما قلت لا كما هو ظاهر العبارة لان جواز الاختصار بما ليس سببا لطرح
احدهما بالكلية واخراج ما هو حكم من الدين مثل ادخال ما ليس بحكم فيه لا ريب انه بدعة
مساواتها له في الجلاء والخفاء اي يشترط مساواتها في اصل الجلاء والخفاء لا في قدرهما فيجوز ان يكون
الترجمة مساويا للاصل في قدر الجلاء او اجلى منه وكذلك يجوز ان يكون الاصل مساويا للترجمة في
اصل الخفاء او اخفى منه واما عكس الاخير في الموضعين فلا يجوز لانه يخل بغرض المعصوم فان قلت لم لا
يجوز ان يكون الترجمة اخفى من الاصل مع العلم بفهم السامع الغرض لا يفوت قلت لامكان فوات
الغرض في الاستقبال كاف في عدم جواز ذلك   نعم لبعض اهل الخلاف فيه خلاف روي عن ابن
سيرين وابي بكر الرازي من الحنفية منعه ووجوب نقله بصورته واستدلا بقوله عليه السلام
نضر الله امرا سمع مقالتي فوعاها فاداها كما سمعها فرب حامل فقه الى غير فقيه ورب
حامل فقه الى من هو افقه منه وجه الاستدلال ان اداء ما سمعه كما سمعه انما هو بنقل اللفظ بعينه
على ان السامع قد يكون ازكى من الراوي فيستفيد من اللفظ ما لا يستفيده الراوي فلذلك



بحث ذكره والجواب عنه لانه دلالته على وجوب التساوي كما سمعه لجواز كونه في مقام النقل بلفظه لانه
اولى ولو سلم فلا دلالة له على وجوب تاديته بلفظه لان تادية المسموع كما يحصل بنقله بلفظه كذا يحصل
بنقله بمضمونه عرفا الا يرى انه يصح قولك لزيد هذا الذي قلت لك ما سمعته من فلان اذا نقلت مضمون
كلامه لا لفظه قال الآمدي في الاحكام هذا الخبر بعينه يدل على جواز النقل بالمعنى لان الظاهر ان
الخبر المروي حديث واحد والاصل عدم تكرره من النبي ص ومع ذلك قد روي بالفاظ مختلفة فانه
قد روي نضر الله ورحم الله والى غير فقيه والى من لا فقه له فهو لنا لا له وحينئذ كون الاصل عدم
التكرار معارض بان الاصل عدم التغيير من الراوي وابقاء ما كان على ما كان ومنها ان الله
تعالى قص القصص فان قلت حكاية تعالى ليس مما نحن فيه لانه عالم بالدقائق فلا يفوته شي بخلاف الرواة
فان اختلاف درجاتهم في درك المقاصد وتفاوت مقاماتهم في الوصول الى المطالب مما لا
يشتبه على ذي فطنة فلو جوز النقل بالمعنى لادى ذلك الى اختلال المقصود بالحديث اما لاداء
تغير يحصل في كل مرتبة فيختل المقصود بسبب المجموع بالكلية واما لوضع الراوي لفظا في موضع لفظ
اخر عملا بمذهبه واعتقاد الصحة فالمجتهد المنقول اليه مقلد له في اعتقاده وتابع له في اجتهاده
اذ لو سمع لفظ الحديث لحمله على غير مراده فيبطل الاجتهاد بالحديث قلت الوجه الاول مدفوع بان
المفروض عدم حصول التغير في المعنى مطلقا وفرض تغيره في الجملة يخرجه عما نحن فيه فانه لا يجوز
اتفاقا والوجه الثاني ايضا مدفوع بان نقل الراوي معتقده الى الغير بعنوان الرواية في
محل الخلاف تدليس لا يليق بالعادل الا ترى ان في قصص القران دلالة على قدرة البشر على
الاعجاز حيث كان كثير منها اكثر من ثلث ايات كحكاية لقمان وحكاية موسى ع مع آل
فرعون لانا نقول ليست البلاغة بمجرد حسن التاليف في المعنى بل لا بد فيها من مراعات
حسن التركيب في النظم ايضا ونظم هذه القصص منه سبحانه وتعالى لا منهم قد تم الكتاب
بعون الملك الوهاب في يوم السبت من شهر رمضان في سنة سبعة وثلثين بعد مائتين
الالف من الهجرة في يد اقل الطلاب محمد بن كهف [illegible] في دار
السلطنة الاصفهان ١٢٣٧ هر كه خواند دعا طمع دارم


کتابخانه مجلس شورای اسلامی
اهدایی
محمد علی کریم زاده
۱۳۷۷

